

Der Skeptizismus Pierre Daniel Huets.

Inaugural-Dissertation

der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Breslau zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde vorgelegt und mit deren Genehmigung veröffentlicht von

Alfred Adamietz,
cand. theol. cath.

Mittwoch, den 6. Oktober, vormittags 11 Uhr,
im Musiksaale der Königlichen Universität:
Vortrag: „Schopenhauer als Pessimist in seinen Beziehungen zu Buddha",
und Promotion.

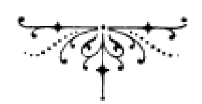




Breslau 1909.
Druck der Buchdruckerei der Schlesischen Volkszeitung.

Literaturangaben nebst Abkürzungen.

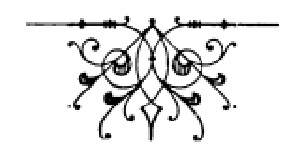
1. Petri Danielis Huetii Demonstratio Evangelica, Paris 1679 (Dem. ev.).
2. Petri Danielis Huetii Censura philosophiae Cartesianae, Helmstädt 1690 (Censura).
3. Petri Danielis Huetii Alnetanae Quaestiones de Concordia Rationis et Fidei, Leipzig 1719 (Aln. Quaest.).
4. Petri Danielis Huetii Commentarius de rebus ad eum pertinentibus, Leipzig 1718 (Commentarius).
5. Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain par Huet, Amsterdam 1723 (Traité).
6. Huetiana, ou pensées diverses de Huet, par Olivet, Paris 1722 (Huetiana).
7. Sexti Empirici Opera. Ausgabe von J. A. Fabricius, Leipzig 1718.
8. Bartholmèss, Huet évêque d'Avranches ou le scepticisme théologique, Paris 1850 (Bartholmèss).
9. Gournay, Huet évêque d'Avranches, sa vie et ses œuvres, Caen 1854 (Gournay).
10. Flottes, Etudes sur Huet, Montpellier 1857 (Flottes).
11. K. Sigm. Barach, Pierre Daniel Huet als Philosoph, Wien 1862 (Barach).
12. Joh. Nep. Espenberger, Die apologetischen Bestrebungen des Bischofes Huet von Avranches, Freiburg 1905 (Espenberger).
13. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skeptizismus, 2 Bände, Leipzig 1793 (Stäudlin I und II).
14. Saisset, Le scepticisme, Paris 1865 (Saisset).
15. R. Richter, Band I, Der Skeptizismus in der Philosophie, Leipzig 1904; Band II, Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung, Leipzig 1908 (Richter I und II).



Inhaltsangabe.

Einleitung.

Der Skeptizismus Huets.



Einleitung.

1. Huets Leben.

Pierre Daniel Huet[1]) wurde am 8. Februar 1630 als Sohn vornehmer Eltern in Caen geboren. Seine Jugenderziehung erhielt er in der Jesuitenschule seiner Vaterstadt. Frühzeitig zeigte der begabte Knabe großes Interesse für die Wissenschaften. Namentlich fühlte er sich, ähnlich wie Gassendi, Descartes und Pascal, zu mathematischen Studien hingezogen, auf deren Kosten er, nicht gerade zur größten Freude seiner Lehrer, seine anderen Studien stark vernachlässigte. Durch das Erscheinen der Prinzipien der Philosophie Descartes' im Jahre 1644 wurde Huets philosophisches Interesse geweckt. Die eifrige Lektüre dieses Werkes machte aus Huet, wie aus vielen seiner Zeitgenossen, einen begeisterten Cartesianer. Die Sympathien, welche Huet für Descartes hegte, waren freilich nicht von langer Dauer. Seine Vorliebe für die alte Philosophie, namentlich für den Aristotelismus, ließ bald seine Neigung zu dem „neuerungssüchtigen" Descartes erkalten[2]). So sehen wir denn, daß sich Huet, ähnlich wie Pascal[3]) und Poiret[4]), im Laufe der Zeit immer mehr von

---

[1]) Vgl. Commentarius, übersetzt von Charles Nisard unter dem Titel: „Memoires de Daniel Huet", Paris 1858.

[2]) Vgl. Nisard, Memoires de Daniel Huet, Paris 1853, p. 206.

[3]) Pascal ist in seinen Pensées stark von Descartes beeinflußt (vgl. Saisset, Le scepticisme, Paris 1865, p. 249—258), nimmt aber späterhin durch seinen Anschluß an den Jansenismus eine gegnerische Haltung zum Cartesianismus ein.

[4]) Poiret, dessen Werke starken cartesianischen Einfluß aufweisen, entfernt sich in seinen späteren Jahren durch seinen Anschluß an den Mystizismus immer mehr von Descartes. (Vgl. Fleischer, Pierre Poiret als Philosoph, Erlangen 1894, S. 34, 51.) —

Descartes entfernte, um schließlich einer der erbittertsten Gegner desselben zu werden.

Im Alter von 20 Jahren begab sich Huet nach Paris, um hier „die Fürsten im Reiche der Gelehrsamkeit" kennen zu lernen. Bei seiner vornehmen Abkunft und seiner vorzüglichen Begabung gelang es ihm bald, mit den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit, u. a. mit Bochart [1]) und Petau [2]), Beziehungen anzuknüpfen, welche vornehmlich sein theologisches Interesse geweckt zu haben scheinen.

Im Jahre 1652 sehen wir Huet und seinen Lehrer Bochart, so wie vor ihnen Descartes, Saumaise und Vossius, an den Hof der schwedischen Königin Christine nach Stockholm reisen. Am schwedischen Hof fanden die beiden französischen Gelehrten infolge der Intriguen des Leibarztes Bourdelot nicht die Aufnahme, welche sie erwartet hatten. Nichtsdestoweniger war für sie, namentlich für Huet, die Reise nach Stockholm nicht wertlos. Huet hatte hier, in der vortrefflichen Bibliothek Christinens Gelegenheit, wertvolle Manuskripte kennen zu lernen, aus denen er zahlreiche Auszüge anfertigte.

Nach mehrmonatlichem Aufenthalte in Stockholm kehrten die beiden Gelehrten nach Frankreich zurück. Huet begab sich in seine Vaterstadt Caen, wo er sich längere Zeit eifrigen Studien widmete.

---

[1]) Bochart, der Verfasser der „Geographia sacra", regte Huet vornehmlich zum Studium der orientalischen Sprachen an. Vgl. Nisard, p. 24.

[2]) Petau (1583—1652) war Professor der Philosophie in Bourges, später Professor der Rhetorik und Theologie in Paris. Die mangelhaften Beweise für die Wahrheit des Christentumes in Petaus „Theologica dogmata" haben Huet im Verein mit den Anregungen, die er durch seinen Verkehr mit dem gelehrten Rabbi-Manasse-Ben-Israel (Rabbi-Manasse-Ben-Israel stammte aus Spanien, lebte aber, wie Spinoza, in Holland. Er verfaßte u. a. „El conciliador del Pentateucho, Frankfurt 1632.) auf seiner Reise von Stockholm nach Frankreich in Holland erhielt, zur Abfassung seiner Demonstratio Evangelica (vgl. S. 11—13) veranlaßt. Vgl. Nisard p. 86, ferner Dem. ev., Praef. II.

Im Jahre 1659 erhielt er von der Königin Christine die ehrenvolle Einladung, ihr nach Rom zu folgen. Da er jedoch um diese Zeit mit der Herausgabe einiger theologischer Werke beschäftigt war, nahm er die Einladung nicht an. Ebenso lehnte er das Anerbieten des schwedischen Gesandten, die Erziehung des schwedischen Königs zu übernehmen, ab.

1674 wurde er auf Betreiben seiner Freunde, u. a. auch Bossuets, Mitglied der französischen Akademie, die gerade damals, nach dem Tode des von Richelieu eingesetzten Kanzlers Léguier, unter dem Protektorate Ludwig XIV. in großer Blüte stand. Durch den Eintritt in die französische Akademie knüpfte Huet neue Verbindungen an; u. a. lernte er Corneille und Lafontaine kennen. Um dieselbe Zeit wurde er durch die Vermittlung des Herzogs von Montausier mit Bossuet Erzieher des Dauphin. 1676 trat er im Alter von 46 Jahren in den geistlichen Stand ein. Einige Jahre später erhielt er vom König zur Belohnung für seine Dienste die idyllisch gelegene Zisterzienserabtei Aulnai. 1685 wurde er vom König zum Bischof von Soissons ernannt. Da ihm jedoch dieses Bistum nicht zusagte, tauschte er es gegen das Bistum von Avranches ein, zu dessen Bischof der Abt von Sillery ernannt worden war. Infolge von Verstimmungen zwischen Rom und dem französischen Hofe wurde Huet erst 1692 zum Bischofe geweiht. 1699 verzichtete er aus Gesundheitsrücksichten auf sein Bistum. Als Entschädigung für dasselbe erhielt er vom König die Abtei Fontenay bei Caen. Zahlreiche Streitigkeiten und Prozesse verleideten ihm jedoch den Aufenthalt daselbst. Infolgedessen begab er sich 1701 nach Paris, wo er im Profeßhause der Jesuiten seine letzten Lebensjahre verbrachte. Er starb am 26. Januar 1721.

2. Huets Werke.

Wenngleich die philosophische Tätigkeit Pierre Daniel Huets in jene Epoche fällt, in welcher Bacon, Descartes, Hobbes und Spinoza ihre Werke bereits veröffentlicht hatten,

so sehen wir doch unseren Autor von der neuzeitlichen Geistesströmung unberührt bleiben. Ja, weit entfernt, von derselben irgendwie beeinflußt zu sein, tritt er sogar in Gegensatz zu ihr. Gehört er doch zu jenen Männern, welche vornehmlich aus theologischen Rücksichten die neue Entwicklung der Verhältnisse zu hemmen suchen. Vor allem sehen wir ihn Descartes[1]) und Spinoza[2]) auf das heftigste bekämpfen. Glaubt er doch in diesen Männern die eifrigsten Förderer des religiösen Indifferentismus und Atheismus sehen zu müssen! Der Erfolg dieser Bestrebungen konnte nur negativ sein. Einerseits nämlich hatten die neuzeitlichen Ideen seit dem Niedergange der Scholastik und den Anfängen der Renaissance zu viel festen Boden gewonnen. Andererseits war Huet nicht der Mann, der Denkern, wie Descartes und Spinoza, mit Erfolg hätte entgegentreten können. Huet war durchaus kein Genie. Dazu fehlte ihm die Kraft produktiven Schaffens. Man wird ihm am ehesten gerecht werden, wenn man ihn als Vielwisser bezeichnet.

Als solchen kennzeichnen ihn seine vielen, in zahlreichen Auflagen erschienenen Werke[3]). Teils belletristischen, teils geographischen und historischen, teils theologischen und

[1]) Censura, cap. VIII, § 3.

[2]) Aln. Quaest. I, c. VII, § 4.

[3]) Außer von den im Texte besprochenen Werken ist Huet Autor folgender Schriften: „De interpretatione libri duo", Paris 1661, Stade 1680, La Haye 1683; „Origenis Commentaria in Sacram Scripturam", Rouen 1668, Köln 1685; „De l'Origine des Romans", Paris 1670, 1678, 1685, 1693, 1711, London 1672, Amsterdam 1679, 1716; „Discours prononcé à l'Academie Françoise," Paris 1674, Amsterdam 1709; „Animadversiones in Manilium et Scaligeri notas", Paris 1679; „De la situation du Paradis terrestre", Paris 1691, Leipzig 1694; „Nouveaux Memoires pour servir à l'Histoire du Cartésianisme", Paris 1692, 1711, Utrecht 1698, Amsterdam 1698; „Statuts Synodaux pour le Diocèse d'Avranches", Caen 1693, 1695, 1696, 1698; „Carmina", Utrecht 1664, 1700, Deventer, 1668, Amsterdam 1672, Paris 1709; „De Navigationibus Salomonis", Amsterdam 1698; „Notae in Anthologiam Epigrammatum Graecorum", Utrecht 1700; „Origines de Caen", Rouen 1702, 1706; „Dissertations sur diverses matières de Religion et de Philologie", Paris 1712; „Histoire du Commerce et de la Navi-

philosophischen Inhaltes, legen sie ein beredtes Zeugnis von der universalen Bildung und umfassenden Gelehrsamkeit ihres Autors ab. Auf die einzelnen Schriften nicht philosophischen Inhaltes hier näher einzugehen, verbietet die durch das Thema der Abhandlung gebotene Begrenzung des Stoffes. Uns interessieren hier nur die philosophisch wertvollen Werke, die im folgenden eine kurze Würdigung erfahren sollen.

An erster Stelle ist die 1679 veröffentlichte „Demonstratio Evangelica"[1]) zu nennen. Den Zweck dieses augenscheinlich gegen die „cartesianische Verderbnis"[2]) und den „fürchterlichen"[3]) theologisch-politischen Tractat Spinozas gerichteten Werkes, gibt der Verfasser selbst an: Es soll die Gottlosigkeit bekämpfen und denen, welche ohne Vernunftsgründe den christlichen Glauben aufgegeben haben, durch Vernunftsgründe zeigen, daß derselbe der einzige, wahre Weg zur Wahrheit ist[4]).

Obgleich dieses Werk fast ausschließlich theologischen Inhaltes ist, verdient es doch in einer philosophischen Abhandlung über Huet genannt zu werden. Einerseits finden wir nämlich in demselben die Grundideen der späterhin im philosophischen Hauptwerke, dem „Traité philosophique de

---

gation des Anciens", Paris 1716, Brüssel 1717; „Commentarius de rebus ad eum pertinentibus", Amsterdam 1718, Paris 1722. Ferner sind uns als Manuskripte erhalten: 1. der Roman: „Le faux Yncas"; 2. „Notes sur la Vulgata"; 3. 500—600 Briefe. Die Briefe Huets sind teilweise in neuerer Zeit herausgegeben worden. Vgl. die Sammlungen von Pélissier, „A travers les Papiers de Huet", Paris 1889, ferner von Gasté, „Lettres inédites", Caen 1901, und von Henry, „Un érudit homme de monde. Lettres inédites extraites de la correspondance de Huet", Paris 1879. Näheres über Huets Werke vgl. Gournay, „Huet, évêque d'Avranches, sa vie et ses œuvres", Caen 1854.

[1]) Weitere Auflagen der Dem. ev.: Amsterdam 1680, Paris 1694, Leipzig 1694.

[2]) Vgl. Nisard p. 230.

[3]) Vgl. Aln. Quaest. p. 35, 50.

[4]) Dem. ev., Praef. p. 2: Impietatem oppugnabit Liber iste, et quae temere ac sine ratione abjicitur a multis Christi fides, eandem ratione retinendam esse ostendet.

la faiblesse de l'esprit humain", niedergelegten Gedanken, andererseits ist dasselbe in methodischer Beziehung[1]) beachtenswert. Wie im Mittelalter Alanus ab Insulis[2]), so sehen wir hier Huet den merkwürdigen Versuch machen, das deduktive Beweisverfahren der Geometrie auf theologischem Gebiete anzuwenden. Aus einer Anzahl von Definitionen[3]), Postulaten[4]) und Axiomen[5]) sucht Huet die Wahrheit des Christentumes abzuleiten. Er beweist zunächst, daß die

---

[1]) Im Gegensatz zu den unmethodisch angelegten Werken der übrigen Renaissanceskeptiker (vgl. S. 20/21) zeichnen sich die Werke unseres Autors durch ihre systematische Anlage aus. — Die wenig methodisch angelegten Schriften verschiedener Autoren geben Huet wiederholt Anlaß zu bitteren Klagen. Den Akademikern wirft Huet Mangel an Methode vor. Aristoteles geht methodischer, doch immer noch unmethodisch genug vor. In der Abhandlung über die Pflichten des Panätius vermißt Huet, wie Cicero, eine Definition des Begriffes „Pflicht". Thomas macht Huet den Vorwurf, daß er in seiner „Summa theologica" nichts definiert (Huetiana XI p. 25, 26). Die „Essais" Montaignes nennt Huet wegen ihres Mangels an Methode „Montamiana" (Huetiana VI p. 15).

[2]) Vgl. M. Baumgartner, „Die Philosophie des Alanus ab Insulis", S. 27 ff, ferner S. 100/101 in Bäumker, Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters, II.

[3]) Dem. ev., Praef.: 1. Liber genuinus is est, qui ab eo auctore scriptus est, a quo scriptus esse dicitur et eo circiter tempore, quo scriptus esse fertur. 2. Liber coaetanus is est, qui eo circiter tempore scriptus est, quo res in eo scriptae contigerunt. 3. Historia est narratio rerum, quae iam contigerant eo tempore, quo historia illa scripta est. 4. Prophetica est narratio rerum futurarum, quae nondum contigerant eo tempore, quo Prophetica illa edita est, quaeque ex naturalibus causis provideri non possunt. 5. Religio vera illa est, quae res solum veras ad credendum propositas habet. 6. Messias est homo Deus divinitus missus ad hominum salutem, et a Prophetis in Veteri Testamento praedictus. 7. Religio Christiana ea est, quae Jesum Nazarenum Messiam esse statuit et quaecunque in Libris sacris sive Veteris, sive Novi Testamenti de eo scripta sunt, pro veris habet.

[4]) Dem. ev. Praef.: 1. Postuletur adhiberi hic animum docilem et veritatem studiosum, non refractarium et pertinacem. 2. Tam certo ea credi, quae hic probabuntur, quam creduntur reliqua, quae paris roboris rationibus nituntur.

[5]) Dem. ev. Praef.: 1. Omnis liber est genuinus, qui genuinus habitus est ab omnibus proxime et continuata serie sequentibus eum aetatibus. 2. Omnis historia est verax, quae res gestas ita narrat, uti narrantur in

Schriften des alten und neuen Testamentes authentisch sind. Im Anschluß hieran zeigt er, daß die Prophetien des alten Testamentes sich an der Person Christi erfüllt haben. Mit Hilfe des Axiomes: „Gott allein kann Zukünftiges voraussagen", schließt er auf den göttlichen Ursprung der Schriften des alten und neuen Testamentes. Die Anregung zur Verwendung des deduktiven Verfahrens scheint Huet aus Platos „Menon" und Ciceros Schrift „De officiis" erhalten zu haben[1]). Nicht ausgeschlossen ist es, daß ihm das „synthetische" d. h. deduktive Beweisverfahren Descartes' in den „Secundae Responsiones"[2]) bei der Abfassung der Demonstratio Evangelica vor Augen geschwebt hat. Dagegen ist eine Beeinflussung durch Spinozas „Ethica geometrico ordine demonstrata" ausgeschlossen. Dieselbe wurde 1677 in den Opera posthuma veröffentlicht. Um diese Zeit aber muß Huet seine umfangreiche Demonstratio Evangelica, an der er, wie er ausdrücklich erklärt[3]), 10 Jahre lang gearbeitet hatte, beinahe vollendet gehabt haben.

An 2. Stelle ist die historisch interessante, 1689 veröffentlichte „Censura philosophiae Cartesianae" zu nennen[4]). In dieser nur wenige Kapitel enthaltenden Schrift unterzieht ihr Verfasser die Grundzüge der cartesianischen Philosophie einer teilweise zutreffenden Kritik. Insbesondere behandelt er den bekannten cartesianischen Fundamentalsatz, „cogito, ergo sum", das cartesianische Wahrheitskriterium und die

multis libris coaetanis, vel aetati proximis, qua res gestae sunt, 3. Omnis Prophetica est verax, quae praedixit res eventu deinde completas. 4. Omnis Prophetica facultas a Deo est.

[1]) Dem. ev. Praef. II: Quidni vero, cum virtutem ipsam per principia, per postulata, inquam et hypotheses perinde tradi posse probaverit Plato in Menone, ut Geometria tradi solet. Cum de Officiis Marco filio praecepta tradens Cicero, quo facilius, quae posuerat, explicaret, Geometrarum morem se velle dixerit, quaedam, ut sibi concederentur postulando?

[2]) Adam et Tannery, Oeuvres de Descartes, Meditationes de prima philosophia, 7, 1905, p. 160—170.

[3]) Vgl. Nisard, p. 175.

[4]) Näheres über dieselbe vgl. Barach, S. 5—29.

Gottesbeweise Descartes'. Außerdem nimmt er zu der Auffassung Descartes', das Wesen des menschlichen Geistes bestehe im Denken, und zur cartesianischen Naturauffassung Stellung. In letzterer sieht er den Hauptfehler darin, daß Descartes die Ausdehnung für das Wesen der Materie erklärt. Die Schrift erregte seiner Zeit sehr großes Aufsehen. Die teilweise sehr heftigen Erwiderungen aus dem cartesianischen Lager, wie die von Pierre Sylvain Regis,[1] Schotanus,[2] Cally[3], Schwelling[4] und Petermann[5], zeigen, wie sehr man sich mit dieser Schrift beschäftigte.

Ist die „Censura philosophiae Cartesianae" gegen Descartes gerichtet, so wenden sich die nach der Abtei Aulnay benannten „Alnetanae Quaestiones de Concordia Rationis et Fidei"[6] vorzugsweise gegen Spinoza. Das drei Bücher umfassende Werk ist wohl in Nachahmung Platos, Ciceros[7] und Descartes'[8] in Dialogform verfaßt. Das erste Buch will zeigen, daß außerhalb des Glaubens nur Irrtum herrscht. Im 2. und 3. Buche sucht der Verfasser die dem 1. Buche widersprechenden Harmonien zwischen Christentum einerseits und den heidnischen Religionen und philosophischen Systemen des klassischen Altertumes andererseits dadurch zu erklären, daß er die letzteren aus den mosaischen Schriften herleitet und sie damit auf göttlichen Ursprung zurückführt.

---

[1] Nisard, p. 205. — Regis dozierte mit großem Erfolge in Toulouse, Montpellier und Paris die cartesianische Philosophie. Seine Erwiderung auf die Censura philosophiae Cartesianae fällt in das Jahr 1691.

[2] Vgl. Nisard, p. 231. — Schotanus war Professor in Franeker.

[3] Vgl. Nisard, p. 231. — Cally, ursprünglich ein Freund Huets, dozierte Philosophie in Caen.

[4] Vgl. Nisard, p. 232. — Schwelling war Professor in Bremen.

[5] Vgl. seine Schrift „Philosophiae Cartesianae adversus Censuram Petri Danielis Huetii Vindicatio, Leipzig 1690.

[6] Erschienen Caen 1690.

[7] Vgl. Cicero, Academica.

[8] Vgl. Descartes, Inquisitio veritatis per lumen naturale.

Als letztes, philosophisch wertvollstes Werk sei der „Traité de la faiblesse de l'esprit humain"[1]) erwähnt. Wie die „Alnetanae Quaestiones de Concordia Rationis et Fidei", so zeigt auch diese Schrift Dialogform. Huet hielt diese Schrift für die beste[2]) und verfaßte sie darum in lateinischer und französischer Sprache. Obgleich sie um das Jahr 1693 verfaßt worden war, wurde sie doch erst 1723, also 2 Jahre nach dem Tode ihres Autors, veröffentlicht. Der Grund für diese Maßnahme ist in dem radikal skeptischen Inhalte des Werkes zu suchen. Im 1. Buche desselben sucht der Verfasser nachzuweisen, daß der Mensch die Wahrheit nicht mit vollkommener Gewißheit erkennen kann. Das 2. Buch soll zeigen, daß der Skeptizismus die beste Art des Philosophierens sei. Das 3. Buch beschäftigt sich mit den Einwürfen gegen die Skepsis und deren Widerlegung durch Huet.

3. Huets Stellung in der Geschichte der Philosophie.

3. Was die Beachtung anbelangt, welche unser Autor bisher in der Geschichte der Philosophie gefunden hat, so müssen wir einen Unterschied zwischen den größeren Geschichtswerken der Philosophie und den kleineren Abhandlungen machen. In den ersteren hat Huet, wie die Renaissanceskepsis überhaupt, bisher wenig Beachtung gefunden. Selbst diejenigen Darstellungen, welche sich ausschließlich auf die Behandlung der Geschichte des Skeptizismus beschränken, widmen Huet nur wenige Zeilen. Am meisten sehen wir noch Huet bei Stäudlin[3]) behandelt. Die bekannten anderen Geschichtswerke des Skeptizismus, wie die von Saisset[4]) und

[1]) Die Auffassung Barachs (S. 39), diese Schrift richte sich gegen Gassendi, den Repräsentanten des Sensualismus und Empirismus im Zeitalter Huets, ist völlig unhaltbar. Huet ist wie Gassendi Empirist, namentlich vertritt er, wie dieser, epikureische Anschauungen; vgl. Censura, cap. III § 4, p. 44, § 5, p. 45/46. Traité II, 3.

[2]) Vgl. „Avertissement du libraire" am Anfange des Traité.

[3]) Stäudlin, II, S. 80—89.

[4]) Saisset, p. 243/244.

Richter[1]), begnügen sich mit einer kurzen Erwähnung unseres Autors. Dagegen existieren über Huet mehrere Spezialabhandlungen, wie die von Bartholmèss, Gournay, Flottes, Barach und neuestens auch die von Espenberger[2]). Gournays Arbeit beschränkt sich ausschließlich auf die ausführliche Biographie Huets und eine Besprechung seiner Werke. Sie ist infolgedessen nicht geeignet, uns über das Denken Huets zu unterrichten. Den Abhandlungen von Bartholomèss und Flottes wird man trotz sonstiger Gediegenheit den Vorwurf einseitiger Darstellungsweise nicht ersparen können. Ihre grundverschiedenen Endresultate — nach der Ansicht des einen ist Huet Pyrrhoniker, nach der des anderen überhaupt kein Skeptiker — rechtfertigen diesen Vorwurf. Barach legt in seiner Arbeit das Hauptgewicht auf die Beziehungen Huets zu Descartes und Leibniz. Espenberger betrachtet Huet vornehmlich unter theologischen Gesichtspunkten.

4. Den genannten Arbeiten schließt sich vorliegende Abhandlung an. Sie stellt sich zur Aufgabe, den Skeptizismus Huets namentlich in seinen bisher wenig beachteten Beziehungen zur Antike darzustellen. Im einzelnen will sie nach einigen Ausführungen über die Renaissanceskepsis im allgemeinen die sensuale Skepsis Huets, seine rationale Skepsis, seine sensual-rationale Skepsis, seine Skepsis gegen einzelne Wissensgebiete, seinen Glaubensdogmatismus, sein Verhältnis zum Pyrrhonismus und zur Akademie näher behandeln.

---

[1]) Richter, II, S. 520.

[2]) Vgl. die Literaturangaben S. 3.

Der Skeptizismus Huets.

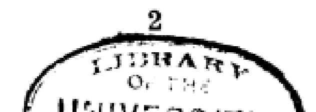
Die Renaissanceskepsis.

Zu den merkwürdigsten Epochen in der Geschichte der Menschheit gehört ohne Zweifel jene Periode, welche das Bindeglied zwischen Mittelalter und Neuzeit bildet. Kein Zeitraum dürfte für die gesamte menschliche Kultur von so hoher Bedeutung gewesen sein, wie gerade der von der Mitte des 15. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts.

Auf allen Gebieten menschlicher Betätigung beobachten wir in dieser Periode neues Leben, neuen Aufschwung. Kunst und Wissenschaft werden in ganz neue Bahnen geleitet. Namentlich sehen wir die Naturwissenschaften beispiellose Fortschritte machen. Kopernikus, Kepler, Galilei bringen dieselben durch ihre staunenswerten Entdeckungen und Erfindungen auf eine ungeahnte Höhe.

Von allen diesen Fortschritten konnte natürlich die Philosophie nicht unbeeinflußt bleiben. Auch für sie sollte unter dem Einflusse namentlich der empirischen Wissenschaften eine neue Zeit anbrechen.

Bereits seit dem Niedergange der Scholastik können wir im Verlaufe der Geschichte der Philosophie eine neuere Geistesrichtung wahrnehmen. Die mittelalterlichen Anschauungen hatten sich überlebt, der Geist suchte die alten Fesseln abzuschütteln. Allenthalben polemisierte man auf das heftigste gegen die Autorität des Aristoteles. Bald stoßen wir auch auf Versuche, an die Stelle des Alten, Abgelebten etwas Neues zu setzen. Doch fehlt es an der Kraft, etwas Dauerndes an Stelle des Alten zu schaffen. War es unter diesen Umständen ein Wunder, wenn man auf die Antike zurückgriff,



namentlich seitdem man auf dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438) und nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) mit den griechischen Gelehrten und ihren Kulturschätzen bekannt wurde?

Allgemein begann man die Schriftwerke der Alten nach den Originalquellen zu studieren. Der Geist längst verflossener Jahrhunderte wurde wieder lebendig. Plato feierte in der von Cosimo von Medici zu Florenz gegründeten Akademie neue Triumphe. Aristoteles fand namentlich in Padua in den Alexandristen und Averroisten neue Anhänger. Zeno und Epikur stehen mit Lipsius († 1606) und Gassendi († 1647) von den Toten auf.

Wir sehen so eine Vielheit alter, teilweise in direktem Gegensatze zu einander stehender, in sich selbst uneiniger Systeme wieder aufleben und zu den bereits bestehenden hinzutreten. Jedes dieser Systeme nahm die Wahrheit für sich in Anspruch unter gleichzeitiger Verdammung der gegnerischen Auffassung.

Kann es bei diesen Verhältnissen uns überraschen, wenn kleinmütige Geister an die Möglichkeit, die Wahrheit aufzufinden, nicht mehr recht glauben wollten und darum den Zweifel als alleiniges Prinzip proklamierten?

Wie Platon und Aristoteles, Zeno und Epikur, so sollte auch Pyrrhon, der Begründer des griechischen Skeptizismus, seine Auferstehung feiern. Besonders in Frankreich, dessen gesamte Philosophie zu jener Zeit mehr oder minder skeptisch gefärbt war, sollte er in Männern wie Montaigne [1]) (1533—1592), Charron [2]) (1541—1603), Sanchez [3]) (1552—1632), Pascal [4])

---

[1]) Über Montaigne vgl. Stäudlin II, S. 3—27; Thimme, Der Skepticismus Montaignes, Jena 1876; A. Henning, Der Skepticismus Montaignes und seine geschichtliche Stellung, Jena 1878; Richter II, S. 59—121.

[2]) Über Charron vgl. Stäudlin, II S. 27—44; H. Liebscher, Charron und sein Werk: „De la sagesse", Leipzig 1890; Richter II, S. 125—141.

[3]) Über Sanchez vgl. Gerkrath, Franz Sanchez, Wien 1860.

[4]) Über Pascal vgl. Saisset, Le scepticisme, Paris 1864; K. Jetter, Pascals Erkenntnistheorie in: Jahrbuch für deutsche Theologie XVII, 1872;

(1623—1662), La Mothe le Vayer[1]) († 1586—1672), Bayle[2]) (1647—1705) und Huet warme Verehrer finden.

Fassen wir die Philosophie der genannten Männer, denen noch der Prager Abt Hieronymus Hirnhaim[3]) anzureihen wäre, als Ganzes ins Auge, so fällt uns zunächst der populärwissenschaftliche Ton auf, in welchem dieselbe gehalten ist. Nicht mit Werken, welche an die Männer der Wissenschaft gerichtet sind, haben wir es bei unseren Autoren zu tun, sondern mit Schriften, welche für die breiten, gebildeteren Massen berechnet sind, wie schon die Wahl der Sprache, in welcher sie verfaßt sind, beweist.

Obgleich wir uns noch in jenem Zeitalter befinden, in welchem man sich noch allgemein in gelehrten Kreisen der lateinischen Sprache bediente, sehen wir doch unsere Autoren bis auf Sanchez[4]) und Hieronymus Hirnhaim[5]) ihre Werke in der Landessprache verfassen. Montaigne[6]), Charron[7]),

---

E. Droz, Etude sur le scepticisme de Pascal considéré dans le livre des pensées, Paris 1886; Sierp, Pascals Stellung zum Skeptizismus, Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Bd. II, 1889.

[1]) Über das skeptische Hauptwerk La Mothe le Vayers vgl. Cinque dialogues faites à l'imitation des anciens par Oratius Tubero. Nouvelle édition, augmentée d'une refutation de la philosophie sceptique ou préservatif contre le Pyrrhonisme par M Kahle, Berlin 1744.

[2]) Über Bayle vgl. A. Deschamps, la genèse du scepticisme érudit chez Bayle, Liège 1879; Feuerbach, Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessanten Momenten, Leipzig 1844.

[3]) Über Hirnhaim vgl. Barach, Hieronymus Hirnhaim, Wien 1864.

[4]) Sanchez, Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur, Lugduni 1581.

[5]) Hirnhaim, De typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labitate, falsitate, iactantia, praesumtione, incommodis, ac periculis tractatus brevis, in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur et simplicitas mundo contemta extollitur: idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus, Pragae 1676.

[6]) Für die Philosophie Montaignes kommen die von ihm verfaßten „Essais" in Betracht. Die beiden ersten Bücher derselben erschienen 1580 in Bordeaux. Das 3. Buch erschien 1588 in Paris.

[7]) Das philosophische Hauptwerk Charrons ist die Schrift „De la sagesse", Bordeaux 1601. Die übrigen von ihm verfaßten Werke, wie

Pascal [1]), La Mothe le Vayer [2]), Bayle [3]) und selbst der gelehrte Huet, welcher das Lateinische viel gewandter als das Französische handhabte, bedienen sich bei der Verfassung ihrer philosophischen Werke der französischen Sprache. Die Anlage der einzelnen Schriften der Renaissanceskeptiker läßt viel zu wünschen übrig. Meist sind sie im Gegensatz zu den Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις, Πρὸς τοὺς δογματικούς und Πρὸς τοὺς μαθηματικούς des Sextus Empiricus, welcher der wichtigste Gewährsmann für die antike Skepsis ist, ohne jede Methode und systematische Ordnung abgefasst. Die Autoren, welche in der Regel keine Berufsphilosophen sind, verfolgen mit ihren Werken weniger den Zweck zu belehren als zu unterhalten, wie wir besonders bei Montaigne beobachten. Seine geistvoll geschriebenen „Essais", welche wegen ihrer leicht faßlichen Form zu den gelesensten Werken seiner Zeit gehörten und bald zahlreiche Nachahmer, u. a. in Bacon und Hume, fanden, sind in erster Linie zwanglose, nicht uninteressante Plaudereien. In zahlreichen, ohne jeden inneren Zusammenhang aneinander gereihten, kurzen Abhandlungen behandelt der Autor die mannigfachsten Gegenstände auf allen nur denkbaren Gebieten. Ähnlich wie Montaigne sehen wir auch La Mothe le Vayer verfahren. Auch er liefert in seinen Werken nur eine Reihe völlig zusammenhangsloser Aufsätze. Pascals „Pensées" sind wegen der zahlreichen Wiederholungen und Widersprüche, welche sie enthalten, als logisch minderwertig zu bezeichnen. Zur Entschuldigung des Autors muß freilich angeführt werden, daß

„Les trois veritez contre les athées, idolatres, juifs, mahumétans, hérétiques et schismatiques", ferner die „Discours chrétiens" sind vorzugsweise theologischen Inhaltes.

[1]) Für die Philosophie Pascals kommen die von ihm verfaßten „Pensées", Paris 1670, 1687, in Betracht.

[2]) La Mothe le Vayer ist der Verfasser der „Cinque dialogues, faites à l'imitation des anciens par Oratius Tubero", ferner des „Opuscule ou petit traité sceptique", Mons 1671.

[3]) Bayle ist der Verfasser des „Dictionnaire historique et critique", Rotterdam 1697, 2 Bände.

die „Pensées" kein Buch, sondern nur der Entwurf zu einem solchen sind. Sind sie doch nach dem Tode des allzu früh dahingerafften Gelehrten nach einer Reihe von Zetteln, oder, wie sich Vinet ausdrückt, „unzusammenhängender Lappen", gedruckt worden, die man an einen Faden aneinander gereiht gefunden hatte[1]). Charron gibt zwar in seiner Schrift „De la sagesse" zahlreiche, bis ins Kleinliche gehende Gliederungen. Doch sehen wir genauer zu, so finden wir, wie auch Richter[2]) betont, die Einteilungen als äußerlich und unsystematisch. Über den Mangel an Ordnung und über zahlreiche Wiederholungen bei Sanchez klagt Gerkrath[3]). Barach[4]) tadelt an Hirnhaim das unmethodische Vorgehen desselben. Bayle läßt in seinem „Dictionnaire historique et critique" vielfach an Klarheit zu wünschen übrig. Namentlich in den philosophischen Partien zeigt sich das deutliche Bestreben des Autors, seinen eigenen skeptischen Standpunkt nach Möglichkeit zu verschleiern.

Doch nicht nur in formeller, sondern auch in inhaltlicher Beziehung erweist sich die Renaissanceskepsis als oberflächliche Popularphilosophie. Nicht so sehr von theoretischen, als vielmehr von praktischen Interessen sehen wir dieselbe beherrscht. Moralische Fragen und Probleme sind es, welche unsere Autoren fast gänzlich in Anspruch nehmen. So sehen wir Charron hauptsächlich mit der Schilderung der praktischen Lebensweisheit beschäftigt. Sein Lieblingsthema bildet die Tugend. Namentlich der Behandlung der Kardinaltugenden räumt er in seinem Werke „De la sagesse" einen weiten Raum ein. Die Wissenschaft wird von den meisten Renaissanceskeptikern verspottet und verhöhnt. Sie wird in den Staub gezogen, weil sie nach der Ansicht dieser Männer wertlos

---

[1]) Vgl. Sierp, Pascals Stellung zum Skepticismus, Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft Bd. II, 1889, S. 311.

[2]) Vgl. Richter II, S. 121.

[3]) Vgl. Gerkrath, Franz Sanchez, Wien 1860, S. 15.

[4]) Vgl. Barach, Hieronymus Hirnhaim, Wien 1864, S. 4.

ist. Handwerker und Bauern sind, wie Montaigne ausführt, glücklicher als magnifike Prorektoren auf Universitäten. Varro und Aristoteles zogen aus ihrer Logik keine Trostgründe gegen Podagra. Der Unwissenheit werden von Montaigne große Lobreden gehalten. La Mothe le Vayer singt, wie vor ihm schon Agrippa von Nettesheim, das Lob des Esels. Gegen den Hochmut und die Aufgeblasenheit wird auf das heftigste von Sanchez, wie auch von Montaigne und Charron polemisiert. Allenthalben wird die Demut gepredigt. Die Gebrechlichkeit und das Elend des Menschen, die Beschränktheit und Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes wird besonders von Sanchez liebevoll hervorgehoben. Die Bedeutungslosigkeit des Menschen, seine Niedrigkeit, wird von Montaigne betont. Diejenigen, welche nach Wissen und Erkenntnis streben, werden von Hirnhaim mit Kindern verglichen, welche den Himmel vom Dache greifen zu können glauben [1].

Daß bei derartigen, vielleicht nicht uninteressanten, doch philosophisch völlig wertlosen Ausführungen das theoretische Interesse leidet, braucht wohl nicht erst besonders betont zu werden. Soweit sich darum unsere Autoren überhaupt die Mühe geben, den von ihnen vertretenen skeptischen Standpunkt sachlich zu begründen, sehen wir sie ausnahmslos auf die Antike zurückgreifen. Von Beweisgründen zugunsten des Skeptizismus, wie wir sie späterhin bei Hume, namentlich in der Kritik des Kausalitätsprinzips, sowie bei dem skeptischen Vorgänger Humes, dem englischen Hofkaplan Josef Glanvil finden, ist bei den Renaissanceskeptikern keine Rede. Ihre Philosophie ist, von der noch zu erwähnenden Stellung der Religion gegenüber abgesehen, nur eine Wiederbelebung des griechischen Agnostizismus, wie schon Saisset [2] und Flint [3] betonen. Sie übernehmen das

[1] Vgl. Barach, Hieronymus Hirnhaim, Wien 1864, S. 10.
[2] Vgl. Saisset, p. 242.
[3] Vgl. Flint, Agnosticism. 1903, S. 100/101.

von ihren antiken Vorgängern überlieferte Material, das sie, nicht gerade zum Vorteile für ihre Philosophie, wegen ihrer häufig noch mangelhaften Kenntnis des Griechischen aus sekundären Quellen, wie der „Academica“ Ciceros und der Schrift „Contra Academicos“ Augustins schöpfen, kritiklos mit allen seinen Vorzügen und Schwächen.

Wie bei den antiken, so haben wir auch bei den Renaissanceskeptikern zwei Richtungen zu unterscheiden, nämlich den strengeren, nach dem Begründer Pyrrhon benannten Pyrrhonismus, sowie den innerhalb der Akademie Platos entstandenen akademischen Skeptizismus, dessen Hauptcharakteristikum wir in der Wahrscheinlichkeitslehre erblicken. Montaigne, Charron bekennen sich zum Pyrrhonismus. Sie lehnen die akademische Wahrscheinlichkeitslehre, welche späterhin im englischen Empirismus, namentlich bei Hume, eine große Rolle spielt[1]), mit der von Cicero und Augustin herrührenden Begründung, Wahrscheinlichkeit setze Wahrheit voraus[2]), ab. Andere hinwiederum halten es, wohl hauptsächlich aus ethischen Gründen, mit der akademischen Skepsis, wie Pascal[3]), La Mothe le Vayer[4]) und Hirnhaim[5]). Schließlich wären noch solche Männer zu nennen, welche wie Huet[6]), eine Mittelstellung zwischen pyrrhonischer und akademischer Skepsis einnehmen.

Bei der näheren, sachlichen Begründung der Skepsis sehen wir die Renaissanceskeptiker dasselbe Mittel wie die antiken Skeptiker verwenden. Bei diesen wie jenen spielt das Prinzip der Isosthenie eine bedeutende Rolle. Um nämlich zum letzten, praktischen Ziele aller Skepsis, zur Ataraxie oder Adiaphorie, d. i. zur Unerschütterlichkeit und Gleich-

---

1) Vgl. Richter II, S. 255.

2) Vgl. Richter II, S. 85.

3) Vgl. Sierp, Pascals Stellung zum Skeptizismus, Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Bd. II, 1889, S. 70.

4) Vgl. Richter II, S. 519.

5) Vgl. Barach, Hieronymus Hirnhaim, Wien 1864, S. 6.

6) Vgl. S. 62—71.

gültigkeit den äußeren Dingen gegenüber, zu gelangen, suchen die Skeptiker jeder beliebigen Behauptung eine gleichkräftige Antithese gegenüber zu stellen, um durch diese Gegenüberstellung zur Unentschiedenheit des Urteils zu gelangen. Schließt z. B. jemand, um ein originalskeptisches Beispiel zu wählen, aus der kosmischen Ordnung auf die Existenz einer Vorsehung, so folgert der Skeptiker aus dem Umstande, daß es den Guten oft schlecht auf Erden ergehe, auf das Gegenteil dieser Behauptung[1]). Um nun dieses antithetische Verfahren nicht in eitle Sophisterei ausarten zu lassen, konstruierte die antike Skepsis eine Reihe sogen. „Weisen“ oder „Tropen“, welche in ihrer Zusammenfassung eine vollständige Kritik der allgemeinen Erkenntnisprinzipien bilden.

Diese „Weisen“ oder „Tropen“, welche von Aenesidem, einem mutmaßlichen Zeitgenossen Ciceros, zum ersten Male zusammengestellt und gruppiert wurden, späterhin von dem uns sonst unbekannten Agrippa vereinfacht und erweitert worden sind, finden wir bei den Renaissanceskeptikern wieder. Ihre Behandlung läßt freilich den antiken Darstellungen gegenüber viel zu wünschen übrig. Vor allem sehen wir bei ihnen die Tropen nicht in erschöpfender Weise behandelt. Meist beschränken sich die Renaissanceskeptiker auf die allerdings ergiebige Behandlung des einen oder anderen Tropos. Mit besonderer Vorliebe sehen wir sie den 10. Tropos Aenesidems, bezw. den 1. Tropos Agrippas, den τρόπος ἀπὸ τῆς διαφωνίας, darstellen.

Haben wir bisher die Renaissanceskeptiker in durchgängiger Abhängigkeit von der Antike gesehen, so müssen wir doch auch eine nicht unbedeutende Abweichung der Antike gegenüber hervorheben.

Der antike Skeptiker dehnte konsequenterweise seinen Zweifel auf alle Gebiete, also auch auf die Religion aus.

---

[1]) Vgl. Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 13, 32.

Er war, um einen von Richter geprägten Terminus zu gebrauchen, totaler Skeptiker. Den Satz des Sophisten Protagoras, eines der bedeutendsten Vorläufer des Skeptizismus: In bezug auf die Götter bin ich nicht imstande zu behaupten, ob es welche gebe, noch ob es keine gebe, macht er zu dem seinigen[1]).

Anders sehen wir die Renaissanceskeptiker verfahren. Im Gegensatz zu den antiken Skeptikern sind sie nur partielle Skeptiker. Ihr Zweifel macht vor dem religiösen Gebiete Halt. Wie bereits einige Theologen der ersten christlichen Jahrhunderte, z. B. Tertullian[2]), Arnobius[3]), Lactanz[4]) und Augustinus[5]), so suchen auch die Renaissanceskeptiker Wissensskeptizismus mit Glaubensdogmatismus zu verbinden[6])

[1]) Vgl. Cicero, De nat. deor. I, 23 (Ausgabe Orelli), ferner Sext. Emp., adv. math. IX, 56.

[2]) Tertullian zeigt sich in seinen Schriften äußerst wissensfeindlich. Er bekämpft die Wissenschaft, um für den Glauben Platz zu bekommen. Vgl. besonders De test. anim c. 1.

[3]) Arnobius sieht in der Philosophie, kein Mittel, zur Wahrheit zu gelangen (adv. nat. II, 9). Ihm zufolge ist Christus allein unser Lehrer (adv. nat. I, 27).

[4]) Lactanz betont am Beginne des 3. Buches der „Divinae Institutiones" ausdrücklich, er wolle in diesem Buche die Hohlheit und Falschheit des menschlichen Wissens nachweisen (div. inst. III, 2). Er verwirft die Physik (Div. inst. III, 5, 6) und die Moral (Div. inst. III, 7, 15, 16). Den Akademiker Arkesilaus erklärt er für sein philosophisches Ideal (Div. inst. III, 4). Wissen komme nicht von den Menschen, sondern nur von Gott (Div. inst. III, 3).

[5]) Augustinus betont die Wertlosigkeit des menschlichen Wissens (Conf. V, 4). Der Mensch ist unfähig, durch die Vernunft zur Wahrheit zu gelangen. Zur Wahrheit gelangen wir nur durch die heilige Schrift (Conf. VI, 3).

[6]) Der Behauptung Saissets (Saisset p. 242/243), der theologische Skeptizismus, d. i. jene Art von Skepsis, welche Glaubensdogmatismus mit Wissensskeptizismus verbindet und gleichzeitig bestrebt ist, die Skepsis in den Dienst der Religion zu stellen, wäre erst im 17. Jahrhundert von Pascal und Huet begründet worden, können wir nicht völlig beipflichten. Wie die vorangehenden Anmerkungen zeigen, finden sich bereits in den Schriften der Theologen der ersten christlichen Jahrhunderte mindestens die Ansätze dieser Art von Skepsis. Nicht Saisset, sondern dem Bischofe von Amiens glauben wir recht geben zu müssen, wenn er in der Approbation der „Pensées" Pascals, des angeblichen Begründers der theologischen Skepsis, sagt: „Der Nachdruck und die Kühnheit der Gedanken überraschen

Diese Form von Skeptizismus, welche unter dem Namen „theologische Skepsis“ bekannt ist, leugnet jede Wahrheitserkenntnis auf natürlichem Wege, sei es durch die Sinne, sei es durch die Vernunft, sei es durch beide zugleich. Sowohl auf immanentem wie transzendentem Gebiete ist dem Menschen jegliches Wissen prinzipiell verschlossen, wie besonders von Pascal eingehend begründet wird, welcher den Grund für die Unzulänglichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens im Sündenfalle unserer Stammeltern sieht. Erst vermöge eines dritten Erkenntnismittels, nämlich des Glaubens, wird der Mensch befähigt, einige Wahrheiten zu erkennen, nämlich diejenigen, welche Gegenstand der göttlichen Offenbarung sind. Der Begriff Glaube ist natürlich bei diesen Männern nicht in dem von Locke und Hume geprägten Sinne von Wahrscheinlichkeit aufzufassen[1]). Für sie ist der Glaube eine ebenso sichere, ja noch sicherere Erkenntnisquelle als die gewöhnlich in der Philosophie üblichen Erkenntnisquellen, nämlich Erfahrung und Denken, wie aus der Stellung hervorgeht, welche dem Glauben durchweg angewiesen wird. Allgemein wird nämlich die Superiorität des Glaubens anerkannt. So erklärt Montaigne den Weg allein, welchen die Kirche abgesteckt und ausgebaut hat, für den Weg der Wahrheit[2]). Charron zufolge wohnt die Wahrheit im Schoße Gottes[3]). Sanchez findet im Glauben allein einen festen und gewissen Punkt[4]). Hirnhaim zufolge lehrt Jerusalem, nicht Athen, die Kirche, nicht die Akademie die Wahrheit[5]).

---

manchmal den Geist; doch je mehr man ihnen Aufmerksamkeit schenkt, desto mehr findet man sie heilig und der Theologie und Philosophie der Väter entlehnt.“ Vgl. Pensées, Paris 1904, I, p. CLVI. Hingewiesen sei darauf, daß sich Huet zur Begründung seines Standpunktes ausdrücklich auf die Autorität der Väter beruft. Vgl. Traité I, 2.

[1]) Vgl. Richter II, S. 509/510.

[2]) Montaigne, Essais II 12, p. 608 (Ausgabe Didot); Vgl. Richter II, S. 92.

[3]) Charron, De la sag. I, 14.

[4]) Sanchez, Quod nih. scit., p. 103.

[5]) Hirnhaim, De typho gen. hum., c. XXXI, cf. Tertullian, de praescr. haeret. 7.

2. Die sensuale Skepsis.

Wie Sextus Empiricus[1]) in den Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις, so sehen wir auch Huet[2]) im Traité de la faiblesse de l'esprit humain, von dem völlig bedeutungslosen Autoritätsbeweise aus der hl. Schrift abgesehen[3]), die sensuale Skepsis der „älteren"[4]) Skeptiker an die Spitze stellen.

Einen Fortschritt gegenüber der Antike[5]) bildet bei Huet in der Darstellung der sensualen Skepsis der freilich nicht streng durchgeführte Versuch, die Argumente gegen das sinnliche Wahrnehmen an der Hand des physiologisch-psychologischen Erkenntnisprozesses darzustellen. Zu diesem Zwecke geht Huet nicht inkonsequent[6]) vom Wahrheitsbegriffe aus. Wie die Scholastik, so definiert auch er die Wahrheit als

---

1) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 14.

2) Traité I, 3.

3) Traité I, 2; vgl. S. 45—47.

4) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 14, 36: Παραδίδονται τοίνυν συνήθως παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις Σκεπτικοῖς τρόποι, δι' ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεσθαι δοκεῖ, δέκα τὸν ἀριθμόν.

5) Sextus gibt zwar ein Einteilungsprinzip für die Tropen Aenesidems. Er unterscheidet zwischen subjektiven, objektiven, subjektiv-objektiven Tropen, je nachdem der Grund für die Verschiedenheit der Sinneswahrnehmungen im Subjekt, Objekt oder beiden zugleich zu suchen ist, (Pyrrh. hyp. I, c. 14, 38: χρώμεθα δὲ τῇ τάξει ταύτῃ θετικῶς. τούτων δὲ ἐπαναβεβηκότες εἰσι τρόποι τρεῖς. ὁ ἀπὸ τοῦ κρίνοντος. ὁ ἀπὸ τοῦ κρινομένου. ὁ ἐξ ἀμφοῖν. τῷ μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ κρίνοντος ὑποτάσσονται οἱ πρῶτοι τέσσαρες. τὸ γὰρ κρῖνον ἢ ζῶόν ἐστιν, ἢ ἄνθρωπος, ἢ αἴσθησις, καὶ ἔν τινι περιστάσει. εἰς δὲ τὸν ἀπὸ τοῦ κρινομένου ὁ ἕβδομος, καὶ ὁ δέκατος. εἰς δὲ τὸν ἐξ ἀμφοῖν σύνθετον ὁ πέμπτος, καὶ ὁ ἕκτος, καὶ ὁ ὄγδοος καὶ ὁ ἔνατος), richtet sich aber in der Ausführung mit Ausnahme der vier ersten subjektiven Tropen (Pyrrh. hyp. I, c. 14, 40—117) durchaus nicht nach diesem Prinzip (Pyrrh. hyp. I, c. 14,118—163).

6) Den Vorwurf der Inkonsequenz kann man Huet dieser Definition wegen nicht machen. Huet darf zwar als folgerichtiger Skeptiker keine Lehransichten haben (Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 7, 13: Λέγομεν δὲ μὴ δογματίζειν τὸν Σκεπτικόν), muß sich aber, um seinen dogmatischen Gegner zu bekämpfen, auf den Standpunkt desselben stellen, wie wir auch bei Sextus beobachten, der sich z. B. ansichtslos der stoischen Einteilung der Philosophie fügt. Vgl. Pyrrh. hyp. II, c. 2, 13: Οἱ Στωϊκοὶ τοίνυν καὶ ἄλλοι τινες, τρία μέρη τῆς φιλοσοφίας εἶναι λέγουσι, λόγικόν, φυσικόν, ἠθικόν. καὶ ἄρχονταί γε τῆς διδασκαλίας ἀπὸ τοῦ λογικοῦ. καί τοι πολλῆς καὶ περὶ τοῦ

Übereinstimmung unserer Urteile mit dem äußeren Objekte [1]). Im Anschluß an diese Definition untersucht er die Frage: Stimmt das Vorstellungsbild mit dem äußeren Objekte überein? Er fragt nun zunächst, ob die menschliche Vernunft überhaupt in der Lage ist, die Übereinstimmung bezw. Nichtübereinstimmung zwischen Vorstellungsbild und dem äußeren Objekte festzustellen. Seines Erachtens nach ist dies nicht der Fall. Insofern nämlich das äußere Objekt als das von demselben sich abhebende Bild außerhalb des urteilenden Subjektes sich befindet, ist es unmöglich, Vergleiche über die Übereinstimmung bezw. Nichübereinstimmung anzustellen [2]).

Doch angenommen, ein solcher Vergleich wäre möglich. Ist denn wirklich der Baum und das von demselben ausgehende Bild dasselbe? Ist es nicht ein Mißbrauch des Wortes „Ähnlichkeit" zu behaupten, eine Figur z. B. gleiche ihrem Original [3])? Zwei Gegenstände können doch nur dann einander ähnlich genannt werden, wenn sie in jeglicher Beziehung, innerlich sowohl wie äußerlich, mit einander übereinstimmen. Wo aber besteht eine solche Übereinstimmung? Ist es nicht vielmehr das, was wir in der Regel als Ähnlichkeit bezeichnen, in Wirklichkeit eine Unähnlichkeit?

πόθεν ἄρχεσθαι δεῖ, στάσεως γεγενημένης. οἷς ἀκολουθήσαντες ἀδοξάστως . . . ἀρξώμεθα ἀπὸ τοῦ περὶ τοῦ κριτηρίου λόγου καὶ τοῦ λογικοῦ μέρους.

[1]) Traité I, 1: Quant à la vérité, je la définis ainsi: la convenance et le raport du jugement que fait nôtre Entendement en veuë de l'Idée qui est en nous avec l'objet exterieur, qui est l'origine de cette Idée.

[2]) Traité I, 3: Par quel art, par quelle industrie mon Entendement, qui juge de cette ressemblance, peut-il comparer cet objet exterieur avec son image; puisque l'un et l'autre sont hors de mon Entendement.

[3]) Traité I, 3: L'espèce, on image, qui part d'un arbre, est-elle un arbre? . . . Car nous abusons du mot de ressemblance, quand nous disons qu'un tableau, ou une statue ressemble à son original. Il s'agit d'une véritable et parfaite ressemblance, qui ne represente pas seulement la figure exterieure, la grandeur et la couleur, mais toutes les proprietez du corps entier et des parties, qui le composent, tant celles du dedans que du dehors.

Nachdem sich das Bild von dem äußeren Objekte abgelöst hat, muß es sich durch das Medium der Luft zu unseren Sinnesorganen fortbewegen. Geht nun diese Fortbewegung in der Weise vor sich, daß das Bild bei diesem Prozesse keine Veränderungen erleidet?

Bei der Beantwortung dieser Frage weiß Huet zwei antike Argumente, nämlich den sechsten[1]) und fünften[2]) Tropos Aenesidems, teilweise sogar mit Benutzung einiger bereits von Sextus angeführter Beispiele, zu verwerten. Eine Abweichung bei den Argumenten Huets ist freilich insofern festzustellen, als die beiden Tropen Aenesidems von Sextus ausdrücklich als subjektiv-objektiv[3]) bezeichnet[4]) und auch als solche dargestellt[5]) werden, während dieselben nach der Darstellung Huets nur als objektive angesehen werden können. Huet macht für die Verschiedenheit der Sinneseindrücke nur das Objekt bezw. das von ihm ausgehende Bild verantwortlich.

Im einzelnen macht Huet zum Beweise für die Veränderung des Vorstellungsbildes in der Luft folgende, dem sechsten[6]) Tropos Aenesidems einzuordnende Beispiele geltend: Ein Gegenstand zeigt im Sonnenschein ein anderes

---

[1]) Sext. Emp.,Pyrrh. hyp. I, c. 14, 124: Ἕκτος ἐστὶ τρόπος ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιγάς. καθ' ὃν συνάγομεν ὅτι ἐπεὶ μηδὲν τῶν ὑποκειμένων καθ' ἑαυτὸ ἡμῖν αὐτὸ ὑποπίπτει, ἀλλά σύν τινι. ὁποῖον μέν ἐστιν τὸ μίγμα, ἔκ τε τοῦ ἐκτός, καὶ τοῦ ὑπὸ ᾧ συνθεωρεῖται, τάχα δυνατὸν εἰπεῖν. ὁποῖον δέ ἐστιν τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον εἰλικρινῶς οὐκ ἂν ἔχοιμεν λέγειν.

[2]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 14, 118: Πέμπτος ἐστὶ λόγος ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους. καὶ γὰρ παρὰ τούτων ἕκαστον τὰ αὐτὰ πράγματα διάφορα φαίνεται.

[3]) Vgl. S. 30, Anmerkung 5.

[4]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 14, 38: . . . εἰς δὲ τὸν ἐξ αμφοῖν (ἀπὸ τοῦ κρίνοντος, ἀπὸ τοῦ κρινομένου) σύνθετον ὁ πέμπτος καὶ ὁ ἕκτος.

[5]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 14, 124: ὅτι δὲ οὐδὲν τῶν ἐκτὸς καθ' ἑαυτὸ ὑποπίπτει ἀλλὰ πάντως σύν τινι καὶ ὅτι παρὰ τοῦτο ἀλλοῖον θεωρεῖται, πρόδηλον οἶμαι . . . ἵνα δὲ καὶ ἔξωθεν ἐπιμιξίας ἀποστῶμεν, οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς καὶ χιτῶνας καὶ ὑγρά.

Pyrr. hyp. I, c. 14, c. 121: ἐπεὶ οὖν πάντα τὰ φαινόμενα ἔν τινι θεωρεῖται καὶ ἀπό τινος διαστήματος, ἢ κατά τινα θέσιν . . .

[6]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 14, 124—128.

Bild wie bei Fackelbeleuchtung. Ferner Branntwein oder Schwefel mit Salz durchsetzt, verleihen, sobald sie angezündet werden, Gesichtern, die durch den Rauch gesehen werden, ein bleiches Aussehen. Häuser, die man durch Rauch sieht, scheinen zu zittern. Bilder, die durch gefärbte Gläser gehen, erscheinen andersfarbig; ebenso verändern Prismen die Bilder[1]). Dem fünften[2]) Tropos Aenesidems gehören folgende Beispiele an: Vielfarbige Gegenstände erscheinen in größeren Entfernungen einfarbig. Sterne erscheinen uns trotz ihrer bedeutenden Ausdehnung winzig klein. Ein Turm erscheint uns von weitem rund, in der Nähe viereckig[3]). Ein Ruder erscheint im Wasser gebrochen, außerhalb desselben[4]) gerade[5]).

Doch auch angenommen, das vom Objekte ausgehende Bild stimme mit diesem überein, erleide ferner im Raume zwischen Objekt und Subjekt keine Veränderungen. Wer

---

[1]) Traité I, 3: . . . La couleur que l'on y voit à la lumière du Soleil, est differente de celle que l'on y voit à la lumière d'un flambeau. Si dans une chambre bien fermée on allume de l'eau de vie, dans laquelle on aura délayé du Sel; ou qu'on allume du soustre dans un vase neuf . . . les visages de ceux qui seront presents, paroîtront pâles d'une paleur cadavereuse. Les maisons semblent trembler, lors qu'on les regarde au travers de la fumée qui sort d'un feu allumé . . . Faut-il raporter l'exemple des verres colorez qui donnent leur couleur aux espèces, ou images, des corps exterieurs lors qu'ils en sont traversez? Celui des Prismes de verre, qui bien que composez de trois faces plates, et d'une matière simple, nette, et transparente, si on les approche de l'oeil, feront paroître ronds tous les objets exterieurs, et peints d'une agréable diversité de couleurs.

[2]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 14, 118—123.

[3]) Dieses Beispiel ist aus Sextus Empiricus entlehnt; vgl. Pyrrh. hyp. I, 14, 118: καὶ ὁ αὐτὸς πύργος πόῤῥωθεν μὲν φαίνεται στρογγύλος· ἐγγύθεν τετράγωνος.

[4]) Auch dieses Beispiel finden wir bereits bei Sextus; vgl. Pyrrh. hyp. I, c. 14, 119: καὶ ἡ αὐτὴ κώπη ἔναλος μὲν κεκλασμένη, ἔξαλος δὲ εὐθεῖα.

[5]) Traité I, 3: Nous voyons une grande varieté de couleurs dans les objets, qui sont proches de nous. Si nous regardons ces mêmes objets dans une grande distance, ils paroîtront tous d'une même couleur . . . Ces vastes corps des Astres, dont nous connoissons la grandeur par les Mathematiques, de quelle petitesse paroissent-ils a nos yeux? Faut-il raporter l'exemple de l'aviron, qui, quoi que véritablement droit, paroît rompu à l'endroit ou il sort de l'air pour entrer dans l'eau.

garantiert für die Sinnesorgane? Sind nicht die Sinneseindrücke verschieden, je nachdem wir gesund oder krank[1]), alt oder jung[2]) sind, wie Sextus im vierten[3]) Tropos Aenesidems lehrt? Ferner, fährt Huet unter Verwendung des zweiten[4]) Tropos Aenesidems fort, welche Sinnesorgane können den Ausspruch erheben, die Wahrheit zu erkennen? Gibt es doch unter der großen Zahl von Menschen nicht zwei, die völlig miteinander übereinstimmen[5]).

Bei der Untersuchung über die Zuverlässigkeit der Nerven und Lebensgeister, welche die von den Sinnesorganen empfangenen Eindrücke nach dem Gehirn leiten, ferner bei der Untersuchung über die Zuverlässigkeit des Gehirns sehen

---

[1]) Vgl. hierzu Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 14, 103: ἐπεὶ καὶ ὥσπερ οἱ ὑγιαίνοντες κατὰ φύσιν μὲν τὴν τῶν ὑγιαινόντων ἔχουσιν, παρὰ φύσιν δὲ τὴν τῶν νοσούντων. οὕτως καὶ οἱ νοσοῦντες, παρὰ φύσιν μὲν ἔχουσι τὴν τῶν ὑγιαινόντων. κατὰ φύσιν δὲ τὴν τῶν νοσούντων. ὥστε κἀκείνοις πρός τι κατὰ φύσιν ἔχουσι πιστευτέον.

[2]) Vgl. hierzu Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 14, 106: καὶ παρὰ τὰς αἱρέσεις δὲ καὶ φυγὰς ἀνομοίως κινοῦνται, οἱ ταῖς ἡλικίαις διαφέροντες. παισὶ μὲν γάρ, εἰ τύχοι, σφαῖραι καὶ τροχοὶ διὰ σπουδῆς εἰσιν. οἱ ἀκμάζοντες δὲ ἄλλα αἱροῦνται, καὶ ἄλλα οἱ γέροντες. ἐξ ὧν συνάγεται ὅτι διάφοροι γίγνονται φαντασίαι ὑπὸ τῶν αὐτῶν ὑποκειμένων.

[3]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 14, 100—117. Dasselbe Argument finden wir auch bei Montaigne (vgl. Richter II, S. 83) und bei Gassendi verwertet (vgl. F. X. Kiefl, Pierre Gassendi's Erkenntnistheorie und seine Stellung zum Materialismus, Fulda 1893, S. 65).

[4]) Sext Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 14, 79—89.

[5]) Traité I, 3: Il est certain que le Sens dépend de l'instrument du Sens. Nous sentons les choses autrement, quand les organes des Sens sont sains et vigoureux; et autrement, quand ils sont malades. Plusieurs choses étaient à nôtre goût pendant nôtre enfance, qui nous paroissent dégoûtantes dans un âge avancé . . . Puisque la diversité des Sens est si grande, que l'on n'y peut pas même trouver de conformité dans la même personne, il faut avouer que cette diversité est plus grande encore, dans cette multitudes d'hommes, dont les corps et les organes des Sens qui dépendent des corps, sont si dissemblables. Car si la difference des visages est si grande qu'il semble qu'en cela la nature a voulu se jouër ou éprouver sa fécondité; et que dans si grand nombre d'hommes, on n'en peut pas trouver deux qui se ressemblent parfaitement, pourrons-nous croire, qu'ils ne different en rien dans la conformation interieure de leur corps, puisque leurs figures exterieurs sont si differentes?

wir Huet, wie bereits im vorangehenden, einen ergiebigen Gebrauch vom zweiten Tropos Aenesidems machen. Ähnlich wie wir heute nimmt Huet einen Zusammenhang zwischen dem Psychischen und Physischen an. Unsere Seelentätigkeiten hängen von der Beschaffenheit der Nerven, der Lebensgeister und des Gehirnes ab, welche sämtlich erfahrungsgemäß große qualitative und quantitative Unterschiede aufweisen. Das Gehirn, die Zitadelle der Seele, das Laboratorium der Vernunft, ist bei den einzelnen Menschen in verschiedener Weise ausgebildet. Ähnliches gilt von der Formation des Kopfes, die ein sicheres Kennzeichen von der Beschaffenheit des Gehirns bildet. Nicht nur die einzelnen Menschen, sondern sogar ganze Nationen weisen bedeutende Differenzen in der Schädelbildung auf. Bald begegnen wir runden, bald langen, bald spitzen, bald platten Köpfen. Von der Schädelbildung aber und von der Beschaffenheit des Gehirnes hängen erfahrungsmäßig unsere psychischen Funktionen wie das Denken und die Treue des Gedächtnisses ab[1]).

Ob schließlich das Urteil, welches die Seele nach der Vorstellung des Gehirns fällt, richtig ist, läßt sich ebensowenig entscheiden. Die zahlreichen Meinungsverschieden-

---

[1]) Traite I, 3: Qui est-ce qui nous répondra de la fidelité des Sens, lors qu'ils raporteront à l'Entendement les sentimens qu'ils auront eus? Car ils se servent pour cela des fibres des nerfs, dont la conformation étant fort diverse, comme les Medicins l'ont remarqué, il s'ensuit que les raports qu'ils font à l'Entendement ne peuvent pas être uniformes. Ils se servent aussi des esprits animaux, qui ne se trouvent pas en même dans tous les hommes, et dont les mouvemens sont fort differens... D'ailleurs le cerveau, qui est comme la Citadelle de l'ame, le Laboratoire de la Raison, l'Ouvrier de la perception, telle qu'elle puisse être, est-il d'une même forme et d'une même structure dans tous les hommes? Ne le voyons-nous pas plus petit, dans les uns, et plus grand dans les autres. La conformation de la tête, qui est une marque certaine de celle du cerveau, est si differente dans les hommes, que des Nations entières ont la tête ronde, d'autres l'ont longue, quelques-unes pointue, et plusieurs l'ont plate. On sait que la bonté de l'esprit, la force du raisonnement, et la fidelité de la memoire, viennent de la conformation, et de la disposition du cerveau et de la tête.

heiten der einzelnen Philosophen über den menschlichen Verstand zeigen, wie zweifelhaft die Natur desselben ist Bis zur Gegenwart hat man sich in unzähligen Meditationen und Disputen abgemüht, die Natur unseres Verstandes, des vornehmsten Seelenvermögens, zu erklären. Über den Sitz der Seele, die Tätigkeit derselben, über die Frage: Sind unsere Begriffe erworben oder angeboren, existieren die widersprechendsten Ansichten. Sie zeigen uns zur Genüge, wie mangelhaft wir über unseren Verstand unterrichtet sind.

Wie soll aber etwas Zweifelhaftes unzweifelhafte Urteile fällen? Über die einzelnen Meinungsverschiedenheiten könnte nur unser Verstand entscheiden. Kann aber unser Verstand Richter in der eigenen Sache sein[1])? Kann der Geschmack sich selbst schmecken, der Geruch sich selbst riechen, das Gesicht sich selbst sehen?

Wie bereits im vorangehenden[2]) betont wurde, führt Huet den Versuch, die sensuale Skepsis an der Hand des physiologisch-psychologischen Erkenntnisprozesses darzustellen, nicht streng durch. Konsequenterweise hätte er sämtliche Argumente gegen das sinnliche Wahrnehmen in der vorangegangenen Erörterung behandeln müssen. Doch bei seinem unmethodischen Verfahren sehen wir ihn weitere

---

[1]) Traité I, 3: D'ailleurs, l'on a recherché jusqu'à cette heure, par une infinité de méditations, et de disputes, quelle est la nature de nôtre Entendement, la plus noble faculté de nôtre Ame, en quelle partie de nôtre corps il est placé, quelle est son action, s'il n'a aucunes Idées, que par le ministère, et le message des Sens ou si la nature les lui a imprimées en le formant. Cette diversité même d'opinions qui se trouvent dans les hommes, la difference de leurs Idées, et de leurs manières de concevoir les choses, qui sont des operations de l'Entendement, nous montrent clairement combien la nature de l'Entendement est variable, incertaine, et inconnuë. Or toutes ces disputes et ces questions touchant la nature de l'Entendement, ne peuvent être décidées que par l'Entendement même, qui étant d'une nature douteuse, comment une chose douteuse se décidera-t-elle par une chose douteuse? Le goût se peut-il goûter lui-même? l'odorat se peut-il sentir? la veuë peut-elle se voir?

[2]) Vgl. S. 30.

Argumente gegen die sensuale Erkenntnis bringen, nachdem er den größten Teil seiner Argumente gegen die sensuale Erkenntnis an der Hand des physiologisch-psychologischen Erkenntnisprozesses zur Darstellung gebracht hat. Es handelt sich hierbei vornehmlich um eine Wiederholung des zweiten [1] und vierten [2] Tropos Aenesidems, sowie um die skeptische Verwertung der Lehre Heraklits vom ewigen Flusse der Dinge [3]. Auf eine nochmalige Erörterung des zweiten und vierten Tropos Aenesidems hier einzugehen, erübrigt sich, da Huet in der Wiederholung derselben kaum noch etwas Neues bietet. Wohl aber verdient die Verwendung der Lehre Heraklits vom ewigen Flusse der Dinge hier erörtert zu werden.

Heraklit hat bekanntlich im Gegensatze zu Xenophanes und Parmenides das allgemeinste Weltgesetz im unaufhörlichen Wechsel der Dinge, in der Unbeständigkeit alles Einzelnen gesehen. Alles fließt, nichts hat Bestand. „Wir können nicht zweimal in denselben Strom steigen“ [4].

Diese Lehre Heraklits sucht Huet im skeptischen Sinne zu verwerten. Wir können dieser Lehre zufolge zunächst kein Objekt erkennen. Das Pferd, das uns gestern getragen hat, ist ein anderes als das, welches uns heute trägt. Ja, nicht einen Augenblick bleibt es dasselbe. Beständig unterliegt es Veränderungen. Sein Fleisch, seine Knochen, seine Haut, sein Haar verändern sich infolge der Nahrungsaufnahme und der Ausscheidungen unaufhörlich. Es gibt nichts Beständiges. Cratylus hat recht, wenn er nichts behauptet, vielmehr sich begnügt, die einzelnen Gegenstände nur mit dem Finger zu zeigen [5]. Wie das Objekt, so ist

---

[1]) Vgl. S. 31: Traité I, 6.

[2]) Vgl. S. 31: Traité I, 9.

[3]) Traité I, 5. Vgl. den platonischen Theätet.

[4]) Mulach. Fragm. phil. 41, 81.

[5]) Traité I, 5: . . . de même ce cheval sur lequel vous êtes porté, et que vous croyez connoître, est un autre cheval que celui qui vous portoit hier; et que celui même qui vous portoit il n'y a qu'un moment. La tems en a emporté une partie. Ses chairs, ses os, sa peau, son poil

auch das Subjekt beständigen Veränderungen ausgesetzt. Der Mensch ändert sich unaufhörlich. Nicht einen Augenblick bleibt er derselbe. Wie soll nun ein solcher Mensch, der so unbeständig ist, über die Dinge ein sicheres Urteil fällen [1]).

3. Die rationale Skepsis.

Hat Huet im vorangehenden die Sicherheit der anschaulichen Erkenntnis in Frage gestellt, so richtet sich jetzt seine Polemik gegen die begrifflich-logische Erkenntnis. Wie Sextus sucht auch er die wichtigsten logischen Funktionen, welche die Voraussetzung jeglicher wissenschaftlicher Erkenntnis bilden, in ihrem Fundamente zu erschüttern. Von den Tropen Agrippas sehen wir ihn den rationalen τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων [2]) und den rationalen τρόπος διάλληλος [3]) verwenden. Neben diesen spielt bei Huet die Kritik des Wahrheitskriteriums eine Rolle.

Beginnen wir mit der Darstellung des τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων. Alle Dinge in der Welt sind so miteinander ver-

---

sont changez, par la nourriture qu'il a prise, par les excremens qu'il a rendus. . . . C'est ce qui obligeoit le Philosophe Cratyle d'assurer, qu'il ne falloit rien dire; et de se contenter de remuer le doigt. . . . Puisque toutes choses sont sujettes au changement, il faut que j'y sois sujet moi-même, et que je change d'heure en heure, et de moment en moment. Pendant que je parle, je deviens un autre homme; et encore que ce changement ne s'appercoive pas aisément dans si peu de temps, on le reconnoît quelque tems après. Comment donc un homme, qui est si changeant, si variable, et si peu constant en lui-même, pourra-t-il juger assurément de toutes les autres choses?

[1]) Vgl. Arist. Metaph. IV, 5, 1010 a 10, ferner Zeller, Die Philosophie der Griechen, 1. Teil, 5. Auflage, Leipzig 1892, S. 749.

[2]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 15, 166: ὁ δὲ ἀπὸ τῆς, εἰς ἄπειρον εκπτώσεως ἐστὶν, ἐν ᾧ τὸ φερόμενον εἰς πίστιν τοῦ προτεθέντος πράγματος, πίστεως ἑτέρας χρῄζειν λέγομεν, κἀκεῖνο ἄλλης. καὶ μέχρι ἀπείρου· ὡς μὴ ἐχόντων ἡμῶν πόθεν ἀρξόμεθα τῆς κατασκευῆς, τὴν ἐποχὴν ἀκολουθεῖν.

[3]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 15, 169: ὁ δὲ διάλληλος τρόπος συνίσταται, ὅταν τὸ φεῖλον τοῦ ζητουμένου πράγματος εἶναι βεβαιωτικὸν, χρείαν ἔχῃ τῆς ἐκ τοῦ ζητουμένου πίστεως. ἔνθα μηδέτερον δυνάμενοι λαβεῖν πρὸς κατασκευὴν θατέρου, περὶ ἀμφοτέρων ἐπέχομεν.

knüpft[1]), daß man eines von ihnen nicht begreifen kann, ohne auch das andere zu begreifen; nicht dieses andere ohne das dritte usw. Unser Verstand wird so von einem Dinge auf das andere verwiesen, bis ins Unendliche. Nun ist aber der menschliche Verstand seinem Wesen nach nicht fähig, alles zu wissen, und doch kann er nichts wissen, er wisse denn alles: Also kann er nichts wissen. Eine rationale Erkenntnis des Begriffes „Mensch" ist unmöglich. Die Erklärung, der Mensch bestehe aus Leib und Seele, ist völlig unzureichend, solange wir nicht wissen, was Leib und Seele sind. Es muß also erst festgestellt werden, was man unter Leib und Seele zu verstehen habe. Finden wir, daß der Leib eine Mischung der vier Elemente darstellt, so müssen wir diese Elemente, Feuer, Luft, Wasser und Erde, untersuchen. Die Klärung dieser Begriffe würde zur Untersuchung weiterer Begriffe führen, ein Prozeß, der bis ins Unendliche fortzusetzen wäre. Derselbe unendliche Prozeß würde sich natür-

---

[1]) Traité I, 7: A toutes ces preuves il faut encore ajoûter celle-ci, que toutes les çhoses de ce monde sont liées entr'elles de telle sorte, qu'on ne peut en concevoir une autre; ni cette autre sans une troisième; ni cette troisième sans une quatrième, jusqu'à ce que portant nôtre Esprit de l'une en l'autre, nous ayons parcouru l'infinité des choses dont le monde est composé. Or l'Entendement humain n'étant pas capable de sa nature de savoir tout, et ne pouvant rien savoir sans savoir tout, il s'ensuit qu'il ne peut rien savoir. Je veux, par exemple savoir ce que c'est que l'homme; comme il est composé d'un corps, d'une Ame, et qu'il est doüé de Raison, je ne puis connoître ce qu'il est, si je ne connois la nature du corps, de l'Ame, et de la raison. Le corps de l'homme étant composé de feu, d'air, d'eau, et de terre, je dois connoître la nature de ces quatres Elements, pour pouvoir connoître la nature de l'homme . . . Je supose néanmoins qu'on les puisse savoir, voici d'autre difficultez inexplicables qui se présentent touchant la nature de l'Ame de l'homme; ce que c'est, où elle est, comment elle agit, quel est l'effet de son action, comment elle est jointe au corps . . . . . La chose iroit à l'infini, si l'on vouloit faire le denombrement de toutes les connoissances qui sont nécessaires pour parvenir à celle de l'homme, et la vie ne sufiroit pas pour savoir la moindre partie des choses qu'il faut savoir pour connoître quelque chose. Il vaut donc mieux s'arrêter dès l'abord, de peur de s'engager dans un travail inutile.

lich bei der Untersuchung des Begriffes „Seele“ wiederholen. Unser ganzes Leben würde nicht ausreichen, um diesen Prozeß zu vollenden. Infolgedessen ist es besser, wir bleiben gleich am Anfange stehen, als daß wir eine vergebliche Arbeit unternehmen.

Eine bedeutendere Rolle als bei Sextus spielt bei Huet der τρόπος διάλληλος. Während Sextus denselben nur bei der Kritik der Syllogistik [1]) und des Wahrheitskriteriums [2]) zur Anwendung bringt, sehen wir Huet denselben auch bei der Kritik der Begriffe verwerten.

Zunächst behauptet Huet, ähnlich wie Montaigne[3]), Sanchez[4]), Eudoxus in der Inquisitio veritatis Descartes'[5]) und Gassendi[6]), jede Definition bewege sich im Zirkel. Huet zufolge kann man nicht die Wesenheit eines Dinges erkennen, wenn man nicht weiß, worin dasselbe mit den anderen Dingen übereinkommt und wodurch es sich von denselben unterscheidet. Mit anderen Worten, wir müssen das genus und die differentia kennen. Besteht doch nach dem übereinstimmenden Urteile der Philosophen darin die Wesenheit eines Dinges. Die beste Definition, die wir geben können, ist und bleibt die Angabe des genus und der differentia. Können wir nicht das genus und die differentia von Dingen erkennen, so werden wir auch nie die Definition und die Wesenheit eines Dinges zu erkennen vermögen. Nun kann man aber nicht das genus eines Dinges, d. h. das, worin es mit einem anderen Dinge verschiedener Art übereinkommt, erkennen, wenn man nicht die Wesenheit des einen sowohl wie des anderen kennt. Wir müssen also die Wesenheit des Dinges kennen, dessen genus wir erkennen wollen. Wie

---

1) Sext. Emp. Pyrrh., hyp. II, c. 14, 193—203.
2) Sext. Emp. Pyrrh., hyp. II, c. 4, 20.
3) Vgl. Montaigne, Essais III, 13.
4) Vgl. Sanchez, Quod nihil scitur, p. 81 sq.
5) Vgl. Descartes, Inquisitio veritatis, Ausgabe Buchenau, S. 130/131.
6) Vgl. F. X. Kiefl. Pierre Gassendi's Erkenntnistheorie und seine Stellung zum Materialismus, Fulda 1893, S. 56/57.

aber eben ausgeführt wurde, müssen wir das Genus kennen, wenn wir die Wesenheit kennen wollen. Hieraus folgt augenscheinlich, daß Wesenheit und genus bei dem Erkenntnisvorgange von einander abhängen, derart, daß wir beim Definieren einen augenscheinlichen Zirkel machen[1]).

Fragen wir doch die Professoren der Philosophie[2]), was der Mensch sei. Sie werden uns antworten, er ist ein vernünftiges Lebewesen. In dieser Definition haben wir das genus und die differentia. Das genus nun muß allen Arten gemeinsam sein, welche unter das genus fallen. Der Mensch

[1]) Traité I, 4: On ne peut connoître l'essence d'une chose, si l'on ne sçait en quoi elle convient, et en quoi elle diffère des autres choses: c'est-à-dire, si l'on ne connoît son Genre et sa Difference. Car les philosophes conviennent, que c'est en cela que consiste l'essence des choses; et que la meilleure définition qu'on en puisse donner consiste dans leur Genre et leur Difference. Que si le Genre et la Difference des choses ne peuvent donc pas être connuës, on n'en pourra pas non plus connoître la définition ni l'essence. Or on ne peut connoître le Genre d'une chose, c'est-à-dire, en quoi elle convient avec une autre chose de differente espèce, si l'on ne connoît l'essence de l'une et de l'autre. Il est donc nécessaire de connoître l'essence de cette chose, dont on veut connoître le Genre. Or nous venons de dire que pour connoître l'essence de cette chose, il en faut connoître le Genre; ainsi l'essence et le Genre ont besoin l'un de l'autre pour être connus, et la connaissance de l'un dépend de la connaissance de l'autre. De sorte que l'on tombe dans un Cercle; qui est une sorte de raisonnement defectueuse et qui ne prouve rien.

[2]) Traité I, 4: Demandez aux Professeurs de Philosophie ce que c'est que l'homme, ils vous diront que c'est un Animal raisonable. Voilà le Genre et la Difference. Or le Genre doit être commun également aux espèces qui sont comprises sous le Genre. L'homme doit donc être Animal de la même manière que le cheval est animal. Car si l'homme est Animal d'une autre manière que le cheval, il y aura de la Difference dans le Genre même comme Genre, et partant il ne sera point Genre. Or comment saurez-vous que l'homme et le cheval sont également Animaux, si vous ne connoissez pas leur nature; et même si vous ne connoissez pas parfaitement ce que c'est qu'Animal: et c'est ce qui n'est pas moins incertain. Car si vous demandez à ces Professeurs, ce que c'est qu'Animal, ils vous répondront que c'est ce qui vit, et ce qui sent; ce qui a la vie et le sentiment. Or comment pouvez-vous savoir, mes chers maîtres, si l'homme et le cheval sentent également; si le sentiment de l'homme est entièrement égal au sentiment du cheval.

muß also in der gleichen Weise ein Lebewesen sein, wie das Pferd ein Lebewesen ist. Denn wäre der Mensch in anderer Weise ein Lebewesen als das Pferd, dann gäbe es einen Unterschied innerhalb des genus selbst, was zur Folge haben würde, daß das genus aufhören würde, genus zu sein. Woher wissen nun diese Professoren, daß der Mensch und das Pferd in gleicher Weise Lebewesen sind, da sie doch ihre Natur nicht kennen, ja nicht einmal recht wissen, was ein Lebewesen ist? Denn fragen wir die nämlichen Professoren, was ein Lebewesen ist, so werden sie uns antworten, es sei ein Seiendes, welches lebt und fühlt. Woher aber können diese werten Herren wissen, daß Mensch und Pferd in gleicher Weise fühlen?

In ähnlicher Weise wie bei den Definitionen, bewegen wir uns auch bei den Syllogismen im Zirkel[1]). Will man

---

[1]) Traité I, 12: Qu'on me propose ici un raisonnement que nos adversaires tiennent pour très certain et incontestable, je vais vous faire voir qu'il est très incertain, et ne prouve rien. Ils veulent prouver que Pierre est un Animal raisonnable: voici comme ils raisonnent. Tout homme est un Animal raisonnable; Pierre est homme. Donc Pierre est un Animal raisonnable. La première de ces trois propositions, qui est universelle, passe principalement pour être véritable, par ce que chaque homme en particulier est un Animal raisonnable. Car après que l'on a reconnu que cet homme est un Animal raisonnable, et celui-là encore, et cet autre aussi, et que l'on n'a vû aucun homme qui ne fût un Animal raisonnable, de l'amas de toutes ces propositions particulières, qui décident que chaque homme en particulier est un Animal raisonnable; on a formé cette proposition universelle; Tout homme est un Animal raisonnable; d'où il s'ensuit que la certitude de cette proposition universelle dépend de la certitude de toutes ces propositions particulières. Mais dans le raisonnement que nous examinons, la certitude de la proposition particulière dépend de la certitude de la proposition universelle; car de ce que tout homme est un Animal raisonnable on conclut que Pierre est un Animal raisonnable; ainsi que l'on tombe dans ce raisonnement vicieux que l'on appelle un Cercle, et que les anciens Philosophes nommoient Diallele.

Vgl. mit diesen Ausführungen die Darstellung bei Sextus, Pyrrh. hyp. II, c. 14, 195: ἡ πρότασις τοίνυν αὕτη, πᾶς ἄνθρωπος ζῷον, ἐκ τῶν κατὰ μέρος ἐπαγωγικῶς βεβαιοῦται· ἐκ γὰρ τοῦ Σωκράτην ἄνθρωπον ὄντα καὶ ζῷον εἶναι καὶ Πλάτωνα ὁμοίως, καὶ Δίωνα καὶ ἕκαστον τῶν κατὰ μέρος, δυνατὸν εἶναι δοκεῖ διαβεβαιοῦσθαι καὶ ὅτι πᾶς ἄνθρωπος ζῷόν εστιν. ὡς εἰ κἂν ἕν τι τῶν

nämlich beweisen, daß Petrus ein vernünftiges Lebewesen ist, so bedient man sich folgenden Schlusses:

Alle Menschen sind vernünftige Lebewesen.
Petrus ist ein Mensch.
Folglich: Petrus ist ein vernünftiges Lebewesen.

Der erste der drei Sätze, der allgemeine Obersatz, gilt im allgemeinen für richtig, weil jeder einzelne Mensch ein vernünftiges Lebewesen ist. Denn erst nachdem man erkannt hat, daß dieser und jener Mensch und dieser andere auch, vernünftige Lebewesen sind, daß man ferner keinen Menschen gesehen hat, der kein vernünftiges Lebewesen wäre, hat man, wie auch Montaigne[1]), Bacon[2]), Sanchez[3]), Gassendi[4]), Locke[5]) und neuerdings J. St. Mill[6]) lehren, aus der Menge der partikulären Sätze den allgemeinen Satz gebildet: Alle Menschen sind vernünftige Lebewesen. Hieraus folgt augenscheinlich, daß die Gewißheit des allgemeinen Satzes von der Gewißheit der partikulären Sätze abhängt. In unserem Syllogismus aber hängt die Gewißheit des partikulären Satzes von der Gewißheit des allgemeinen Satzes ab, hat man doch daraus, daß alle Menschen vernünftige Lebewesen sind, gefolgert, daß auch Petrus ein vernünftiges Lebewesen ist. Wie also bei den Definitionen, so bewegen wir uns also auch in den Syllogismen offenbar in einem Zirkel.

κατὰ μέρος, ἐναντιούμενον φαίνοιτο τοῖς ἄλλοις, οὐκ ἔστιν ὑγιής. ἡ καθόλου πρότασις . . . ὅταν οὖν λέγωσι, πᾶς ἄνθρωπος ζῶον, Σωκράτης δ'ἄνθρωπος, Σωκράτης ἄρα ζῶον, ἡ δὴ βεβαιωτικὴ τῆς καθόλου προτάσεως τῆς, πᾶς ἄνθρωπος ζῶον, τὴν κατὰ μέρος πρότασιν συνάγειν βουλόμενοι, τὴν Σωκράτης ἄρα ξῶον, ἡ δὴ βεβαιωτικὴ τῆς καθολικῆς προτάσεώς ἐστιν κατὰ τὸν ἐπαγωγικὸν τρόπον, ὡς ὑπεμνήσαμεν, εἰς τὸν διάλληλον ἐμπίπτουσι λόγον, τὴν μὲν καθολικὴν πρότασιν δι᾽ ἑκάστης τῶν κατὰ μέρος ἐκ τῆς καθολικῆς συλλογιστικῶς.

1) Vgl. Montaigne, Essais II, 12, Ausgabe Didot, p. 652.
2) Vgl. Bacon, Nov. org. I, 12, 14, 17.
3) Vgl. Sanchez, Quod nihil scitur, p. 85 sq.
4) Gassendi, Opera, Florentiner Ausgabe III, 176 a[2].
5) Vgl. Locke, Essais I, 2.
6) Vgl. J. St. Mill, System der Logik, II, 3.

Bei der Kritik des Wahrheitskriteriums sucht Huet im Anschluß an Sextus[1]) in folgender Weise eine Diallele nachzuweisen[2]).

Da wir ein Wahrheitskriterium haben müssen, wenn wir die Wahrheit erkennen wollen, müssen wir dieses finden, ehe wir die Wahrheitserkenntnis suchen. Um das Wahrheitskriterium zu finden, müssen wir das wahre Wahrheitskriterium vom falschen Wahrheitskriterium unterscheiden können. Zu diesem Zwecke müssen wir vorher suchen, ob das wahre Wahrheitskriterium gewisse Merkmale der Wahrheit besitzt, vermittelst deren wir das Wahrheitskriterium erkennen können, und ohne welche wir dasselbe nicht zu erkennen vermögen. Doch wie werden wir diese Merkmale der Wahrheit erkennen, wenn wir nicht die Wahrheit kennen? Wir müssen die Wahrheit gefunden haben, ehe wir ihr Kriterium finden können, und wir müssen das Kriterium gefunden haben, ehe wir die Wahrheit finden können. Da wir nun weder die Wahrheit noch das Kriterium gefunden haben, so folgt daraus, daß wir weder das eine noch das andere finden können.

---

[1]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. II, c. 4, 20: καὶ ἄλλως, ἵνα ἡ γενομένη περὶ τοῦ κριτηρίου διαφωνία ἐπικριθῇ, δεῖ κριτήριον ἡμᾶς ἔχειν ὡμολογημένον, δι' οὗ δυνησόμεθα κρίνειν αὐτήν. καὶ ἵνα κριτήριον ὡμολογούμενον ἔχωμεν, δεῖ πρότερον ἐπικριθῆναι τὴν περὶ τοῦ κριτηρίου διαφωνίαν. οὕτως δὲ εἰς τὸν διάλληλον ἐμπίπτοντος τρόπον τοῦ λόγου, ἄπορος ἡ εὕρεσις τοῦ κριτηρίου γίγνεται. μήτε ἐξ ὑποθέσεως ἡμῶν ἐώντων αὐτοὺς κριτήριον λαμβάνειν. ἐάν τε κριτηρίῳ τὸ κριτήριον κρίνειν ἐθέλωσιν, εἰς ἀπειρίαν αὐτοὺς ἐκβαλλόντων. ἀλλὰ καὶ ἐπεὶ ἡ μὲν ἀπόδειξις δεῖται κριτηρίου ἀποδεδειγμένου, τὸ δὲ κριτήριον ἀποδείξεως κεκριμένης εἰς τὸν διάλληλον ἐκβάλλονται τρόπον

[2]) Traité I, 8: Puisque pour connoître la Vérité, il faut avoir un Criterium ou Regle de vérité, il est nécessaire de le trouver, avant que de rechercher la connaissance de la Vérité. Or, pour trouver ce Criterium, il faut savoir discerner le vrai Criterium du faux. Pour cela, nous devons chercher auparavant si le vrai Criterium a des marques certaines de Vérité, par le moyen desquelles nous le puissions connoître, et sans lesquelles nous ne le saurions connoître. Et comment connoîtrons-nous ces marques de Vérité, si nous ne connoissons la Vérité? Il faut donc avoir trouvé la Vérité avant que de pouvoir trouver le Criterium; et il faut avoir trouvé le Criterium avant que de pouvoir trouver la Vérité; et puisque nous n'avons trouvé ni la Vérité ni le Criterium, il s'ensuit qu'on ne peut trouver ni l'un ni l'autre.

Hat Huet bisher vom τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων und vom τροπός διάλλελος Gebrauch gemacht, so richtet sich jetzt sein letzter und gewaltigster Ansturm gegen das Wahrheitskriterium. Es gibt kein Wahrheitskriterium, sagt er, wie Sextus [1]). Das Wahrheitskriterium kann nur existieren, wenn es ein Criterium duquel, ein Criterium par lequel und ein Criterium selon lequel [2]) gibt. Das Criterium duquel ist der Mensch, handelt es sich doch um die Wahrheitserkenntnis, welche der Mensch erwerben soll. Das Criterium par lequel sind die Mittel, deren sich der Mensch zur Wahrheitserkenntnis bedient, wie z. B. die Sinne und der Verstand. Das Criterium selon lequel [3]) ist jene Tätigkeit des menschlichen Geistes, welche beim Suchen der Wahrheit das Criterium par lequel anwendet.

Ein Criterium duquel gibt es nicht: Ist uns die Natur des Menschen trotz der zahlreichen Untersuchungen und Kontroverse der Philosophen unbekannt, so ist es noch viel unsicherer, ob dieselbe die Wahrheit erkennen kann. Ist aber dies der Fall, dann liegt klar auf der Hand, daß das Criterium par lequel [4]) noch viel ungewisser ist. Kann man

---

[1]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. II, c. 3—7, 14—79.

[2]) Traité I, 8: Le Criterium se divise en trois espèces, le Criterium duquel, le Criterium par lequel et le Criterium selon lequel. Le Criterium duquel, c'est l'homme; car il s'agit de la connaissance de la Vérité que l'homme veut acquerir. Le Criterium par lequel, sont les instrumens dont l'homme se sert pour connoître la Vérité, comme les Sens ou l'Entendement. Et le Criterium selon lequel, c'est l'action de l'Esprit humain, qui applique à la recherche de la Vérité le Criterium par lequel.

Vgl. hiermit Sext. Emp., Pyrrh. hyp. II, c. 3, 16: ἀλλὰ καὶ τὸ λογικὸν κριτήριον λέγοιτ' ἂν τριχῶς, τὸ ὑφ' οὗ, καὶ τὸ δι' οὗ, καὶ τὸ καθ' ὅ. οἷον ὑφ' οὗ μὲν ἄνθρωπος· δι' οὗ δὲ ἤτοι αἴσθησις ἢ διάνοια. καθ' ὃ δὲ ἡ προσβολὴ τῆς φαντασίας καθ' ἣν ὁ ἄνθρωπος ἐπιβάλλει κρίνειν διά τινος τῶν προειρημένων.

[3]) Traité I, 8: Car puisque la nature de l'homme nous est inconnuë, ayant été vainement recherchée par tant de méditations et de contestations des Philosophes; il nous est encore bien plus inconnu, si elle peut connoître la Vérité. Le Criterium duquel, qui est la nature humaine, est donc incertain.

[4]) Traité I, 8: Si cela est ainsi, comme la chose parle d'elle même, il s'ensuit que le Criterium par lequel est encore plus incertain.... Car on ne peut pas connoître les facultez d'une nature qui est inconnuë.

doch die Fähigkeiten einer Natur nicht erkennen, solange die Natur selbst unbekannt ist. Wenn uns aber die Kräfte und das Vermögen unbekannt sind, mittelst deren der Mensch die Wahrheit erfahren soll, so ist uns auch die Tätigkeit dieser Kräfte und dieses Vermögens unbekannt. Es gibt infolgedessen auch kein Criterium selon lequel[1]).

4. Die sensual-rationale Skepsis.

Neben Argumenten, welche sich entweder gegen die Sinneserkenntnis allein, oder ausschließlich gegen die Vernunftserkenntnis richten, finden wir bei Huet, ähnlich wie bei der Antike, Beweise, welche sich gegen beide Erkenntnisvermögen zugleich richten. Es handelt sich hierbei hauptsächlich um den 10. Tropos Aenesidems[2]) oder den 1. Tropos Agrippas[3]), den τρόπος ἀπὸ τῆς διαφωνίας[4]), und den sogenannten Autoritätsbeweis.

Im Gegensatz zu Sextus[5]), späterhin zu Montaigne[6]), Charron[7]), La Mothe le Vayer[8]), sehen wir diesen Tropos bei Huet keine allzu bedeutende Rolle spielen. Wird Sextus nicht müde, die Verschiedenheiten in Sitten, Gesetzen, Glaubenssätzen und philosophischen Doktrinen im skeptischen Sinne auszubeuten, so begnügt sich Huet mit einem kurzen Hinweise auf die Meinungsverschiedenheiten der dogmatischen Philosophen. Jedes philosophische System nimmt die Wahr-

---

Vgl. hiermit Sext. Emp., Pyrrh. hyp. c. II, 6, 56: διόπερ ἐπεὶ καὶ κατὰ φύσιν ἔχουσαι αἱ αἰσθήσεις ἑαυτοῖς μάχονται, καὶ ἡ διαφωνία ἐστὶν ἀπεπίκριτος (ἐπεὶ μὴ ἔχομεν ὡμολογημένον δι' οὗ κρίνεσθαι δύνανται) τὰς αὐτὰς ἀπορίας ἀκολουθεῖν ἀνάγκη.

[1]) Traité I, 8: Les facultez étant inconnues, les actions le sont aussi: et c'est en elles que consiste le Criterium selon lequel.

[2]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 14, 37.

[3]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, 15, 164.

[4]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, 14, 145: Δέκατος ἐστι τρόπος ὅς καὶ μάλιστα συνέχει πρὸς τὰ ἠθικά ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους, καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις, καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις.

[5]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 14, 145—163; Pyrrh. hyp. III, c. 24, 188—238.

[6]) Richter II, S. 78.

[7]) Richter II, S. 132.

[8]) Richter II, S. 519.

heit für sich in Anspruch unter gleichzeitiger Verdammung der gegnerischen Auffassung. Infolgedessen sehen wir jedes einzelne System nur seine eigene Meinung für sich haben, während alle übrigen dasselbe verurteilen. Kann, so folgert Huet[1]), sich unter diesen Umständen jemand zu einem Systeme bekennen, welches nur von seinen Anhängern für wahr erklärt wird, während alle übrigen dasselbe verurteilen[2])?

Eine größere Rolle als der τρόπος ἀπὸ τῆς διαφωνίας spielt bei Huet der Autoritätsbeweis, dessen Spuren sich bereits in der Antike vorfinden. „Wie aufrührerische Bürger sich auf vornehme, aber dem Volke wohlwollende Männer zu berufen pflegen“[3]), so sehen wir eigentümlicherweise gerade die Skeptiker, welche sich doch am allerwenigsten an die Autorität binden sollten, ihre philosophischen Lehrmeinungen durch das Ansehen bedeutender Männer stützen. So nennt z. B. Cicero[4]) zur Erhärtung seiner skeptischen Denkungsart eine Reihe von Männern, welche Skeptiker gewesen sein sollen. Anaxagoras, Demokrit, Metrodor von Chios, Empedokles, Parmenides, Xenophanes, selbst Sokrates und Plato, sind in seinen Augen Pyrrhoniker gewesen. Ähnliches hören

---

1) Traité I, 13: Les dissensions des Dogmatiques nous fourniront encore une très bonne preuve pour les refuter . . . Parcourons toutes leurs Sectes demandons à chacune d'elle ce qu'elle pense d'elle-même et des autres; elle répondra hardiment que la Vérité est de son côté et que toutes les autres sont dans l'erreur. Demandons aux autres ce qu'elles pensent de celle-là, elles diront sans balancer qu'elle est dans l'erreur et chacune d'elles s'attribuera la Vérité. De sorte que chacune n'aura que sa propre approbation et sera condamnée par les suffrages de toutes les autres. Sera-t-il d'un homme sage, de suivre un parti, qui n'est approuvé que d'un seul, et qui est condamné de plusieurs?

2) Vgl. hierzu Hume, Enquiry concerning human understanding, London 1898, I 5 ff. 44, 45: „Man braucht nicht einmal Philosoph zu sein, um in der Tat zu sehen, auf wie schwachen Füßen die berühmtesten Lehren stehen. Selbst der völlige Laie kann es aus dem allgemeinen Streite und Lärm merken, daß es hier fehlt.“

3) Cicero, acad. II, c. 23. § 72; Vgl. II c. 5, § 13.

4) Cicero, acad. II, c. 23.

wir bei Diogenes von Laerte[1]). Dieser berichtet, daß viele Skeptiker in Homer oder den sieben Weisen Griechenlands die Begründer ihrer Lehre sahen. Von den Renaissanceskeptikern sehen wir namentlich Montaigne, Bayle und Huet wie die antiken Skeptiker verfahren[2]). Besonders spielt bei dem letzteren der Autoritätsbeweis eine große Rolle. Zweimal sehen wir Huet an verschiedenen Stellen[3]) des „Traité de la faiblesse de l'esprit humain" sich auf Autoritäten berufen. Einmal sucht unser Bischof seinem Skeptizismus durch zahlreiche Schrift- und Väterzitate Ansehen zu verschaffen, ein andermal führt er eine lange Reihe alter und neuerer Denker an, welche entweder tatsächlich Skeptiker waren, oder von ihm zu solchen gemacht werden.

Beginnen wir mit dem Schriftbeweise.

Im Widerspruche[4]) mit sich selbst bringt unser Bischof rein philosophische Fragen vor das Forum der Theologie. Die hl. Schrift und die Werke der Väter werden von ihm in den Dienst des Skeptizismus gestellt. Salomon, Paulus, Arnobius, Lactanz, Gregor von Nazianz und Augustinus sind in Huets Augen Erzskeptiker. Lehrt doch Salomon ausdrücklich: „Ich gab mein Herz hin, die Weisheit zu erkennen, und zu schauen die Dinge, welche geschehen auf Erden. Es gibt Menschen, welche Tag und Nacht arbeiten und sich des Schlafes berauben. Ich lernte einsehen, daß der Mensch alle Werke Gottes, die unter der Sonne geschehen, nicht ergründen könne; je mehr der Mensch sich Mühe gibt nachzuforschen, desto weniger findet er; spräche auch der Weise, er wisse es, so kann er sich doch nicht darein

---

1) Diog. IX, 71—73.

2) Stäudlin I, S. 163 ff.

3) Traité I, 2 und I, 14.

4) Aln. Quaest. I, c. VII, § 2: . . . Hinc sequitur perverse eos agere, qui quaestiones nihil ad Fidem pertinentes referunt in censum Fidei, quique controversias mere Philosophicas Scripturae sacraé autoritate dirimere student.

finden[1]). Schreibt nicht Paulus an die Korinther: „Vernichten will ich die Weisheit der Weisen, die Klugheit der Klugen verwerfen. Wo ist der Weise, wo der Schriftgelehrte, wo der Forscher dieser Welt? Hat Gott nicht die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht? Denn weil die Welt durch ihre Weisheit Gott in der Weisheit nicht erkannt hat, so gefiel es Gott, durch törichte Predigt diejenigen selig zu machen, welche glauben“[2]).

Sprechen sich nicht ferner Arnobius, Lactanz, Gregor von Nazianz und Augustinus in ähnlichem Sinne aus? Vergleicht doch Arnobius[3]) den Menschen mit einem blinden Tiere, welches sich selbst nicht kennt, noch irgendwie erkennen kann, was es zu tun hat. Lactanz[4]) behauptet unter Berufung auf die hl. Schrift, daß die Gedanken der Weltweisen Torheit sind. Gregor[5]) von Nazianz erinnert uns an unsere Unwissenheit, wenn er erklärt, wir sähen die Dinge nur durch eine Wolke.

---

[1]) Traité I, 2: J'ai appliqué mon esprit pour acquérir la science et pour connoître les évenemens qui arrivent sur la terre. Il y a tel homme qui y travaille jour et nuit, et se prive du sommeil J'ai compris, que l'homme ne peut trouver aucun raison de tous les ouvrages de Dieu, qui se font sous le Soleil; et que plus l'homme se travaillera pour la chercher, moins il la trouvera; et qu'encore qu'un homme sage se vante de l'avoir trouvée il ne la pourra trouver. (Eccl. VIII, 16, 17).

[2]) Traité I, 2: Je perdrai la sagesse des sages et la prudence des prudens. Où est le sage? où est le Docteur de la loi? où est cet homme studieux des choses de ce Siècle? Dieu n'a-t il pas rendu folle la sagesse de ce Siècle? car par ce que dans la sagesse de Dieu, le n'a pas connu Dieu par la sagesse, il a plu à Dieu, de sauver les fidéles par la folie de la prédication. (I. Cor., I, 19, 20, 21.)

[3]) Traité I, 2: L'homme est un animal aveugle, qui ne se connoît pas lui-même; et qui ne peut connoître par ancunes raisons, ce qu'il faut faire. (Arnob. Lib. I, p. 46, 47.)

[4]) Traité I, 2: Les Saintes Lettres nous apprenant que les pensées des Philosophes sont folles... (Lact. Instit. III, 1,)

[5]) Traité I, 2: Saint Gregoire de Nazianze nous avertit de nôtre ignorance lors qu'il dit que nous ne voyons les choses que par un nuage. (Greg. Naz. Orat. 34, quae est 2. de theologia.)

Augustinus[1]) verdammt zwar nicht die Philosophie dieser Welt, wohl aber die Philosophie einer anderen, intelligiblen Welt. Selbst Thomas lehrt die Schwachheit der menschlichen Vernunft: Unser Geist ist durch unsere Sinne so sehr eingeengt, daß er nichts vollkommen begreifen kann. Die Unfähigkeit desselben ist so groß, daß selbst Dinge, welche gewiß erscheinen, ungewiß werden, sobald wir über dieselben urteilen[2]).

Außer durch die Autorität der hl. Schrift und der Werke namhafter Theologen, sucht Huet auch durch das Ansehen profaner Denker seiner Skepsis Geltung zu verschaffen. Ein Überblick über die Geschichte der Philosophie von den frühesten Anfängen bis hinauf zur Gegenwart lehrt ihm zufolge, daß die philosophischen Autoren bis auf verschwindend geringe Ausnahmen trotz sonstiger Meinungsverschiedenheiten darin überein kämen, die Wahrheit sei verborgen, Sinne und Verstand seien schwach[3]).

Nicht nur Pyrrhon[4]) und Timon, Arkesilaus[5]) und Karneades, sondern auch Sokrates, Plato und Aristoteles, werden von Huet neben vielen anderen zu den Skeptikern gezählt.

Sokrates wird von ihm zum ausgezeichneten Erfinder der Kunst des Zweifelns gemacht! Erklärt er doch unum-

---

[1]) Traité I, 2: Ce n'est pas là la Philosophie de ce monde, que nôtre Religion déteste, mais la Philosophie d'un autre monde intelligible. (August., contr. Acad. III, 19).

[2]) Traité I, 2: Thomas enfin a prononcé, que nos Esprits sont si étroitement enchainez par les Sens qu'ils ne peuvent compendre parfaitement les choses; et que leur imbecillité est si grande, que, s'ils veulent juger des choses qui sont certaines par elles-mêmes, elles deviendront incertaines.

[3]) Traité I, 14: Si nous voulons donc repasser sur l'histoire de la Philosophie, depuis sa première origine jusqu'à aujourd'hui, dans une si grande diversité d'opinions, nous trouverons que ces excellens personnages qui en ont été les Auteurs si vous en exceptez un fort petit nombre, sont tous convenus en ce point, que la Verité est cachée, que les Sens et l'Entendement sont imbecilles.

[4]) Näheres über dieselben siehe Richter I, 21—34.

[5]) Siehe Richter I, 34—41.

wunden, er wisse nichts, nachdem er erkannt habe, die Menschen wüßten nichts, nicht einmal das, daß sie nichts wüßten [1]). Sein Parteigänger Plato, der Vater und der Begründer der Akademie, behandelt in derselben Weise wie Sokrates philosophische Fragen. Er stellte alles nur als wahrscheinlich, nichts als gewiß hin. Sein Grundsatz war es, die Erkenntnis der Wahrheit den Göttern und Göttersöhnen zu überlassen. Wir müssen uns mit der Auffindung dessen begnügen, was wahrscheinlich [2]) ist. Ähnlich wie Plato verfährt Aristoteles [3]). In seinen Werken, besonders in seinen metaphysischen Schriften, finden wir mehrere Stellen, die uns zwar den Weg zur Wahrheit nicht prinzipiell verschließen, aber doch die Auffindung der Wahrheit nicht gestatten. Er ist der Urheber des Dictums, es gäbe keinen Unterschied zwischen fester Meinung und Wissenschaft [4]).

Doch nicht allein die griechische, sondern auch die indische, türkische, jüdische und arabische Philosophie ist skeptisch.

---

[1]) Traité I, 14: Socrate, cet illustre Auteur de l'art de douter, ayant remarqué que les hommes ne savent rien, et ne savent pas même qu'ils ne savent rien, le déclara hautement, et fit profession de ne rien savoir.

[2]) Traité I, 14: Platon, père et instituteur de l'Academie, sectateur de Socrate, prit sa manière de traiter les matières. Il n'avance rien comme véritable, mais seulement comme vraisemblable. Il s'attache à la maxime, qu'il faut laisser la connoissance de la Vérité aux Dieux et aux enfans des Dieux; et que nous devons nous contenter de la recherche de ce qui est probable.

[3]) Traité I, 14: Aristote retint néanmoins ces manières incertaines et douteuses de disputer de toutes choses. On trouve plusieurs traits dans ses ouvrages et principalement dans ses Livres Metaphysiques, qui bien qu'ils ne nous ferment pas le chemin de la vérité, n'en permettent pas néanmoins la recherche. Il lui est même échappé de dire, qu'il n'y a point de difference entre une ferme opinion et une science.

[4]) Diese Sucht, überall Skeptiker zu wittern, erinnert lebhaft an Montaigne, der die dogmatischen philosophischen Systeme für „pyrrhonisme sous une forme résolutive“ erklärt; vgl. Essais (Ausgabe Didot), p. 539, ferner Richter II, S. 75.

Diogenes von Laerte[1]) berichtet, daß Anaxagoras und Pyrrhon bei den indischen Magiern und Gymnosophisten[2]) jene ausgezeichnete Art zu philosophieren gelernt haben, welche verbietet, irgend etwas seine Zustimmung und seinen Glauben zu schenken[3]). Die Brahmanen behaupteten nach dem Berichte Strabos[4]), es gäbe nichts Gutes und nichts Schlechtes. Was dem einen gut erscheint, erscheint dem anderen schlecht[5]). Die türkische Sekte der Hairetis macht daraus Profession, an allem zu zweifeln. Ihre Anhänger behaupten nichts, weil sie glauben, man könne nicht das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden, alles ist nur wahrscheinlich, nichts ist gewiß[6]). Philo berichtet, die (jüdischen) Essäer hielten die Logik für überflüssig, um zur Tugend zu gelangen. Die Physik übersteige die menschlichen Kräfte. An die Theologie allein müsse man sich halten[7]). Auch die Araber haben ihre Skeptiker. Die Juden nennen sie Medabberin. Da dieselben den Sinnen und der Vernunft kein Vertrauen schenkten und an der

---

[1]) Diog. IX, 61.

[2]) Anaxagoras und sein Schüler Pyrrhon, der Begründer des Skeptizismus, haben den Alexanderzug nach Asien mitgemacht und trafen dort mit den indischen Magiern und Gymnosophisten zusammen. Vgl. hierüber Richter I, S. 22 ff.

[3]) Traité I, 14: Diogene de Laërte rapporte qu'Anaxarque et Pyrrhon apprirent des Mages et des Gymnosophistes des Indes, cette excellente methode de philosopher, qui défend de donner sur rien son consentement et sa créance.

[4]) Strab. Lib. XV.

[5]) Traité I, 14: Les Brachmanes, selon le témoignage de Strabon, soûtenoient qu'il n'y a rien de bon et de mauvais; par ce que ce qui semble bon à l'un, semble mauvais à l'autre.

[6]) Traite I, 14: Il se trouve parmi les Turcs une Secte de Philosophes qu'ils appellent Hairetis. Ils font profession de douter de toutes les choses; ils n'affirment jamais rien, par ce qu'ils ne croyent pas qu'on puisse discerner le vrai du faux; tout est probable, selon eux, rien de certain.

[7]) Traité I, 14: Philon rapporte, que les Esseniens tenoient pour maxime, que la Logique n'est point nécessaire pour acquérir la vertu; que la Physique est au-dessus de la portée de la nature humaine; et qu'il ne faut s'appliquer qu'à la Théologie.

Grundregel festhielten, man könne nichts wissen, lagen sie in beständigem Streite mit den Dogmatikern[1]).

5. Die Skepsis gegen einzelne Wissensgebiete.
(Mathematik und Gottesbeweis.)

Nachdem Huet durch seine Kritik der Sinnes- und Vernunfterkenntnis, wie beider Erkenntnisvermögen zugleich, jegliches wissenschaftliche Erkennen überhaupt unmöglich gemacht hat, sehen wir ihn, freilich nur im Vorübergehen, zur Geometrie und Gotteserkenntnis Stellung nehmen.

Die Argumente, deren sich Huet gegen die Gewißheit der ersteren bedient, sind teils sensualer, teils rationaler Natur.

Ähnlich wie Sextus[2]), die Stoiker, Peripatetiker, die Scholastik, ferner Telesius, Campanella, Montaigne, Bacon[3]), weiterhin Sanchez[4]), Gassendi[5]), La Mothe le Vayer[6]) und Hirnhaim[7]), läßt Huet alle unsere Begriffe aus der Erfahrung

---

[1]) Traité I, 14: Les Arabes ont eu aussi leurs Sceptiques. Les Juifs les appellent Medabberim. Ils ont eu des disputes continuelles avec les Dogmatiques, refusans toute créance aux Sens et à l'Entendement; tenans pour principale Règle, qu'on ne peut rien savoir.

[2]) Adv. math. III, 40—42 betont Sextus ausdrücklich, daß alles Gedankliche durch Bearbeitung des sinnlichen Stoffes hervorgeht: ἢ γὰρ κατὰ περίπτωσιν ἐναργῆ, ἢ κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν, καὶ ταύτην τρίστην· ἢ γὰρ ὁμοιωτικῶς ἢ ἐπισυνθετικῶς ἢ ἀναλογιστικῶς. ἀλλὰ κατὰ μὲν περιπτωτικὴν ἐνάργειαν νοεῖται τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὺ καὶ πικρόν. κατὰ δὲ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν, ὁμοιωτικῶς μὲν νοεῖται καθάπερ ἀπὸ τῆς Σωκράτους εἰκόνος, Σωκράτης αὐτός. ἐπισυνθετικῶς δὲ, καθάπερ ἀπὸ ἵππου καὶ ἀνθρώπου, ἱπποκένταυρος ἵππεια γὰρ καὶ βρότεια μίξαντες μέλη ἐφαντασιώθημεν τὸν μήτε ἄνθρωπον μήτε ἵππον, ἀλλ' ἐξ ἀμφοτέρων σύνθετον ἱπποκένταυρον. ἀναλογιστικῶς δέ τι νοεῖται πάλιν κατὰ δύο τρόπους· ὅτε μὲν αὐξητικῶς, ὅτε δὲ μειωτικῶς. οἷον ἀπὸ τῶν κοινῶν ἀνθρώπων, οἷοι νῦν βροτοί εἰσι, παραυξητικῶς μὲν ἐνοήσαμεν Κύκλωπα, ὃς οὐκ ἐῴκει.

[3]) Vgl. Gerkrath, Franz Sanchez, Wien, 1860, S. 90 ff.

[4]) Sanchez, Quod nih. scit. p. 108, 82.

[5]) Vgl. F. X. Kiefl, Pierre Gassendi's Erkenntnistheorie und seine Stellung zum Materialismus, Fulda 1893, S. 27.

[6]) La Mothe le Vayer, Oeuvres, Paris 1684, tom. XII, p. 558.

[7]) Hirnhaim, de Typho gen. hum., p. 21.

stammen. „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“, ist der Satz, welchen Huet wiederholt[1]) betont.

Begriffe, wie der des Dreiecks, der Zahl, stammen sämtlich aus der sinnlichen Wahrnehmung. Ohne diese hätten wir keine Vorstellung von mathematischen Begriffen. Unzählig oft haben wir in der Natur Dreiecke wahrgenommen, ebenso 4 Dinge, oder 2 + 2 Dinge oder 3 + 1 Ding. Aus diesen Wahrnehmungen haben wir uns dann unsere Begriffe gebildet[2]).

Aus dieser empiristischen Auffassung von dem Ursprunge der mathematischen Begriffe ergeben sich für Huet wichtige skeptische Konsequenzen für die Geometrie. Wie Sextus[3]), so müssen auch ihm die bekannten Definitionen der mathematischen Grundbegriffe, wie sie uns Euklid gibt, unsinnig erscheinen. Wie auch J. St. Mill[4]) behauptet, werden in der Geometrie Dinge definiert, welche niemals existieren, noch je existiert haben, noch trotz menschlicher Bemühungen existieren können. Außerdem wird in einer Weise definiert, die zum Verständnis durchaus nichts beiträgt. Soll doch der Punkt ein Seiendes sein, von dem es keine Teile gibt, die Linie eine Länge ohne Breite. Mit Worten wird definiert, was der Geist keineswegs zu erfassen vermag. Nie kann man

---

[1]) Dem. ev. Praef., Def. VII.: Dixi nihil esse in intellectu, quod non fuerit in sensu, juxta decretum Peripateticae Scholae; vgl. Censura III, 9, Traité II, 3.

[2]) Traité II, 3: . . . quiconque voudra se dépouiller de son amour propre et developper, sans s'en faire accroire, les plus cachez replis de son Esprit, il ne trouvera en lui aucune Idée, qui ne soit formée des espèces des Objets exterieurs. Ceux qui sont dans une opinion contraire demandent, d'ou m'est venue l' Idée d'un Triangle. Je répons qu'elle m'est venue d'une infinité de Triangles que j'ai vûs d'où je me suis fait une Idée de Triangle . . . Ils demandent d'où m'est venue l'Idée de quelque nombre, comme de quatre. Je répons qu'elle m'est venue d'une infinité de choses, qui êtoient au nombre de quatre . . . Vgl. die ähnlichen Ausführungen J. St. Mills, System der Logik II, 3.

[3]) Sext. Emp., adv. math. III, 22 sq.

[4]) Vgl. J. St. Mill, System der Logik II, 5.

sich eine Vorstellung machen von einem Dinge, dem keine Teile zukommen, von einer Linie, die gänzlich ohne Breite ist.

Infolge dieser Einsicht sahen sich die Stoiker[1]) veranlaßt, anzunehmen, die mathematischen Gebilde existierten nur in Gedanken, in Wirklichkeit jedoch seien sie Körper. Nach ihrer Auffassung ist die Linie ein Körper ohne Breite, die Fläche ein Körper ohne Höhe, eine Ansicht, die Huet zufolge gleichbedeutend mit der Erklärung ist: Eine breite Linie besitzt keine Breite, eine Fläche mit Höhe besitzt keine Höhe, ist doch ein Körper der Definition zufolge lang, breit und hoch. Die Ansicht von Hobbes[2]) und einigen anderen, die Linie besitze zwar Breite, der Fläche käme Höhe zu, der Geist aber abstrahiere von Breite und Höhe, verwirft Huet. Wie sehr wir uns auch abquälen und unsere Kräfte anstrengen, nie wird der Geist jene Trennung vollziehen können[3]). Existiren aber keine Punkte und Linien im mathematischen

---

[1]) Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 3. Teil, 3. Auflage, Leipzig 1880, S. 78.

[2]) Vgl. Hobbes, Contra geometras.

[3]) Dem. ev., Praef., Def. VII.: Nam et ea definiunter, quae nusquam sunt, nec fuerunt unquam, neque humana industria esse possunt, et ita definiuntur, ut nihil plus intelligas. Cum enim punctum esse dicunt, cuius nulla pars est; vel lineam longitudinem latitudinis expertem, verbis id sane dicunt, mente ipsi neutiquam percipiunt: quantumvis enim contendant ingenii vires, numquam rem in animum inducere potuerunt partium penitus inopem, vel longitudinem latitudine penitus carentem.

Viderunt id Stoici, quamobrem sola cogitatione haec existere censuerunt, reipsa vero corpora esse, et lineam quidam corpus sine latitudine, superficiem vero corpus sine altitudine; quod perinde est, ut si dicant lineam latam esse sine latitudine, superficiem altam sine altitudine; cum corpus sive solidum, ex definitione, longum sit, latum et altum. Respondent altam hanc, latam illam esse, sed mente abstrahi ab illis latitudinem et altitudinem: quam nuper sententiam amplexus est Hobbesius, aliique nonnulli. At cum abstrahi latitudinem et altitudinem ajunt, vel animo agente et operante eiusmodi sejunctionem fieri volunt; quo animum; quantumlibet sese torqueat, viresque intendat, pervenire posse omnino negamus.

Sinne, so gibt es auch keine Dreiecke, Kreise usw., mit deren Betrachtung sich die Geometrie beschäftigt[1]).

Neben diesem empiristischen Einwande gegen die Geometrie finden sich bei Huet auch rationale Einwürfe gegen dieselbe.

Die geometrischen Definitionen erklärt Huet für falsch, da bei ihnen nicht, wie man von jeder Definition verlangen muß, die conversio simplex eintreten kann. Tritt z. B. in der Definition: Punctus est, cuius nulla est pars, die conversio simplex ein, so erhält man: Cuius nulla est pars, est punctum. Von Gott müssen wir sagen: Dei est nulla pars. Es ergibt sich somit aus den beiden Prämissen: Cuius nulla est pars, est punctum und Dei est nulla pars die absurde Conclusio: Deus punctum est[2]).

Mit der Definition der Linie als einer „longitudo illatabilis" erklärt sich Huet nicht einverstanden. Wird doch in diesem Monstrum von Definition die Substanz-Linie durch das Accidenz Länge definiert[3]). Die Definitionen Euklids: „Lineae extrema sunt puncta", und „Superficiei extrema sunt lineae",

---

[1]) Dem. ev., Praef., Def. VII: . . . Quae si nusquam sunt proinde nec circuli nec triangula, aliaeve planae figurae, imo nec spharae, aut pyramides, aut cubi, aliave corpora, in quorum consideratione ars Geometrarum versatur. Ganz ähnlich argumentiert Sextus (adv. math. III, 21): . . . τάξει οὖν ἀναλαβόντες, περὶ στιγμῆς λέγωμεν πρῶτον, εἶτα περὶ γραμμῆς. τὸ δὲ μετὰ τοῦτο, περὶ ἐπιφανείας καὶ σώματος. τούτων γὰρ ἀναιρουμένων, οὐδ' ἡ Γεωμετρία γενήσεται τέχνη, μὴ ἔχουσα τὰ ἐφ' οἷς ἡ σύστασις αὐτῆς δοκεῖ προκόπτειν.

[2]) Dem. ev., Praef., Def. VII.: Aliae praeterea sunt Geometricarum definitionum labes. Reciprocari debere invicem definitionem et definitum, decretum est Philosophorum: Homo est animal rationis particeps; animal rationis particeps est homo: aequa est et legitima conversio. Jam fac periculum in definitione puncti: Punctum est, cuius nulla est pars: id ergo cuius nulla est pars, est punctum. Atqui Dei nulla est pars: Deus igitur punctum est. Falsum hoc et ineptum; inepta ergo puncti definitio.

[3]) Dem. ev., Praef., Def. VII.: . . . peccat, cum lineam definit longitudinem illatabilem, aut superficiem, longitudinem et latitudinem carentem. (?) Quid hoc monstri? Longitudo accidens est, linea substantia est; (utamur enim vocibus Philosophorum) qui substantiam definire queas per accidens?

erklärt Huet als falsch. Diese sogenannten Definitionen sind als Lehrsätze aufzufassen, die erst zu beweisen sind[1]).

Nicht so abhängig von der Antike wie in der Stellungnahme zur Geometrie, ist Huet in der Kritik der Gotteserkenntnis. Während die alten Skeptiker zu den stoischen Gottesbeweisen, wie zu dem Beweise aus der kosmischen Ordnung[2]), zu dem Beweise ex consensu gentium[3]) und zu dem Beweise aus den widersinnigen Folgerungen[4]) des Atheismus in sehr ausführlicher Weise Stellung nehmen, beschränkt sich Huets Kritik der Gotteserkenntnis lediglich auf die Widerlegung des cartesianischen Gottesbeweises.

Descartes hält bekanntlich die Existenz Gottes für beweisbar: Ich habe im Geiste die Idee eines unendlichen und höchst vollkommenen Wesens. Diese Idee kann nirgends anderswoher kommen, als vom unendlichen und höchst vollkommenen Wesen selbst, da der endliche Mensch nach dem Kausalitätsprinzipe keine Vorstellung von der unendlichen Substanz erzeugen kann. Das unendliche und höchst vollkommene Wesen existiert also. Dieses ist aber Gott, folglich existiert Gott[5]).

Diesen Beweis verwirft Huet bei seiner empiristischen Auffassung des Gottesbegriffes[6]). Wie nämlich die mathe-

---

[1]) Dem. ev., Praef., Def. VII.: Tertia definitio haec est, Lineae extrema sunt puncta. Sexta, Superficiei extrema sunt lineae. Haec quam falsa sint, non quaero, quae sunt falsissima. Certe propositiones hae sunt, non definitiones.

[2]) Cicero, De nat. deor. III, 32; Sext. Emp., adv. math. IX, 75—122, Pyrrh. hyp. III, 9.

[3]) Cicero, De nat. deor. I, 23; Sext. Emp., adv. math. IX, 61—74; Vgl. auch Locke, Essais I, 4, § 8, 9.

[4]) Sext. Emp., adv. math. IX, 123—131.

[5]) Adam et Tannery, Oeuvres de Descartes, Meditationes de prima philosophia VII, Paris 1904, Meditatio tertia, p. 51: Sed omnino est concludendum, ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, evidentissime demonstrari Deum etiam existere.

[6]) Eine ähnliche empiristische Auffassung des Gottesbegriffes vertreten Gassendi (vgl. F. X. Kiefl, Pierre Gassendi's Erkenntnistheorie und seine

matischen Begriffe, so ist auch die Gottesidee Huet zufolge ähnlich wie bei den Stoikern[1]) aus der sinnlichen Wahrnehmung geschöpft. Sie entsteht κατὰ μετάβασιν, durch Übergang und Ähnlichkeit. Wir nehmen bei Gott die Notwendigkeit des Sterbens hinweg, ebenso den Körper. Sind wir Irrtümern und Verirrungen ausgesetzt, so denken wir uns Gott frei von denselben. Entdecken wir irgendwo etwas Gutes und Schönes, so steigern wir den Begriff des Guten und Schönen immer mehr. Denken wir uns nun Gott mit diesen Vorzügen in unendlich vollkommener Weise ausgestattet, so haben wir uns einen Begriff von Gott gebildet[2]). Bei dieser Auffassung kann natürlich für Huet, ähnlich wie für Pascal[3]), die Idee des unendlichen, im höchsten Grade vollkommenen Wesens im Gegensatz zur Auffassung Descartes'[4]) nur endlich und unvollkommen sein. Denn, da die Unendlichkeit des unendlichen Wesens nicht anders als in negativer Weise erfaßt wird und das Unendliche selbst, auch wenn es in positiver Weise erfaßt wird, dennoch nicht in adäquater und vollkommener Weise erfaßt wird, so folgt daraus, daß die Idee des unendlichen Wesens und der Unendlichkeit

---

Stellung zum Materialismus, Fulda 1893, S. 12 ff) und Poiret (vgl. W. Fleischer, Pierre Poiret als Philosoph, Erlangen 1894, S. 8).

[1]) Vgl. Diog. VII, 52; Cic. Fin. III, 10, 33; ferner Zeller, Die Philosophie der Griechen, 3. Teil, 3. Auflage, Leipzig 1880, S. 73/74.

[2]) Censura IV, § 6: Nam ex confusa nostri aliarumque rerum cognitione, quae inest in nobis, Dei ideam κατὰ μετάβασιν, hoc est per transitionem, ut loquitur Tullius, et similitudinem informari et exprimi manifestum est. Puta, ex eo quod sumus mortales, moriendi necessitatem mente a Deo removemus; ex eo quod sumus corporei, molem corporis a Deo detrahimus; ex eo quod erroribus, quod perturbationibus animi, quod vitiis sumus obnoxii, horum omnium expertem facimus Deum. Jam si quid boni in nobis, aliisve rebus esse intelligimus, pulchritudinem, robur, intelligentiam, scientiam, virtutem, felicitatem, haec magis magisque animo amplificamus, et praeter id quod potuimus cogitando confingere, longe plura superesse putamus.

[3]) Vgl. Saisset, p. 326.

[4]) Vgl. Adam et Tannery, Oeuvres de Descartes, Meditationes de prima philosophia VII, Paris 1904, Meditatio tertia, p. 45.

endlich ist. Etwas in negativer Weise erfassen heißt nämlich, wie bereits Pseudo-Dionysius mit den Neuplatonikern lehrte[1]), erfassen, was es nicht ist. Wenn wir nun die Unendlichkeit nicht anders als in negativer Weise erfassen können, muß notwendigerweise zugegeben werden, daß wir wissen, was die Unendlichkeit nicht ist, daß wir aber nicht wissen können, was sie ist, und infolgedessen ist die Idee der Unendlichkeit, die wir besitzen, die Idee nicht dessen, was die Unendlichkeit ist, sondern dessen, was sie nicht ist. Was aber die Unendlichkeit nicht ist, ist endlich, hieraus folgt, daß die Idee des Unendlichen, die wir besitzen, endlich ist. Wenn es ferner heißt, daß wir das unendliche Wesen in positiver, nicht aber in vollkommener und adäquater Weise erfassen, so bedeutet das, daß der Idee des unendlichen Dinges, die wir besitzen, etwas zu seiner Vollkommenheit fehlt, woraus hervorgeht, daß auch die Idee des unendlichen Dinges endlich ist[2]).

Ist aber der Begriff der Unendlichkeit sowie des unendlichen Wesens nur endlich und unvollkommen, so ist der

---

[1]) Vgl. die Schrift „De theologica mistica", ferner Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. 9. Aufl., Berlin 1905, S. 146.

[2]) Censura IV, § 3: Si infinitio rei infinitae percipi non potest, nisi negative: et infinitum ipsum, etiamsi positive percipiatur percipi tamen non potest adaequate ac perfecte: certe rei infinitae et infinitionis idea finita est. Quid enim est aliud rem percipere negative, quam percipere, quid non sit, sive ut loquitur Dionysius, aliique Theologi, cognoscere per excessum et remotionem. Infinitionem igitur si non aliter percipi posse, quam negative, fatetur Cartesius, fateatur quoque necesse est, scire quidam posse, quid non sit infinitio; scire vero non posse, quid sit: ac proinde ideam infinitionis, quae in nobis est, esse ideam, non eius, quod est infinitio; sed eius, quod non est. Id autem, quod non est infinitio, est finitum: unde sequitur, ideam infinitionis, quae in nobis est, esse finitam.

Jam ex eo, quod ait, rem infinitam percipi positive, etsi non perfecte et adaequate, hoc est, ideam rei infinitae, quae in nobis est, positive exhibere nobis rem, infinitam, etiamsi quidquid iure infinita est, adaequate nobis non exhibeat, sequitur, ideae huic aliquid ad perfectionem et absolutionem deesse. Cui autem deest aliquid, id non infinitum est: unde manifeste colligitur, ideam rei infinitae, quae in nobis est, esse finitam.

cartesianische Gottesbeweis hinfällig. Unser endlicher Begriff der Unendlichkeit und des unendlichen Wesens braucht dann durchaus nicht notwendig in Gott, wie Descartes annimmt, seinen Urheber zu haben.

6. Der Glaubensdogmatismus.
(Vernunft und Glaube.)

Ähnlich wie für die Antike, ist auch für Huet der Zweifel nicht ausschließlicher Endzweck. Das Ziel, welches Huet bei seiner Skepsis im Auge hat, liegt auf praktischem Gebiete. Wie in der Patristik Arnobius[1]), Lactanz[2]) und Augustinus[3]), am Ausgange des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit Agrippa[4]) von Nettesheim, Charron[5]), Sanchez[6]) und Pascal[7]), sucht auch er die Skepsis in den Dienst der Religion[8]) zu stellen.

Während jedoch bei den antiken Skeptikern das letzte Ziel, die Ataraxie[9]), nur als eine notwendige Folge des skeptischen Verhaltens den Dingen gegenüber erscheint, ist bei Huet nicht von vornherein einzusehen, wieso der Skeptizismus theologischen Interessen dienen soll. Darum wird es unsere Aufgabe sein, im folgenden zu zeigen, in welcher Weise Huet Nichtwissen und Glaube zu verbinden sucht.

Die Vermittlung zwischen Skeptizismus und Glaubensdogmatismus läßt Huet durch das Prinzip des Willens sich

---

1) Arnobius, adv. nat., II 9, I 27.

2) Lactanz, Div. inst., III 2, III 4, III 3, III 7, 15, 16.

3) Augustinus, Conf., V 4, VI 5 8.

4) Agrippa von Nettesheim, De incertitudine et vanitate scientiarum III, 100/101.

5) Charron, De la sag. I, 14.

6) Sanchez, Quod nih. scit., p. 103.

7) Pascal, Pensées, art. X, 11.

8) Traité II, 6: La fin éloignée (scil. de ce Système) est de préparer l'Esprit à recevoir la Foi.

9) Sext. Emp., Pyrr. hyp. I, c. 12, 25: Φαμὲν δὲ ἄχρι νῦν τέλος εἶναι τοῦ Σκεπικοῦ τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν καὶ ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν.

vollziehen. Der Wille zur Wahrheit ist für Huet das treibende Agens, welches ihn im Glauben diejenigen Wahrheiten suchen läßt, welche dem Wissen prinzipiell verschlossen sind.

Der Mensch besitzt von Natur aus den Drang nach Glückseligkeit, welche teilweise wenigstens im Besitze der Wahrheit besteht[1]). Der Durst nach Wahrheit kann aber, wie wir im vorangehenden gesehen haben, auf natürliche Weise nicht gestillt werden. Infolgedessen sieht sich der Mensch gezwungen, sich nach einem anderen Wege umzusehen, der ihn zu seinem Ziel führt. Dieser andere Weg aber ist der Glaube.

Ähnlich wie für Charron und Sanchez[2]), bietet auch für Huet der Glaube Ersatz für den Ausfall wissenschaftlicher Erkenntnisse: Der Glaube allein lehrt uns mit Sicherheit, daß es eine Welt gibt, daß ferner Körper existieren, daß wir aus Leib und Seele bestehen. Durch den Glauben allein wissen wir mit Bestimmtheit, daß die Welt von Gott erschaffen ist, daß wir tugendhaft leben und die Laster meiden müssen[3]).

Sehen wir so Huet den Glauben als die einzige untrügliche Wahrheitsquelle hinstellen, so wäre es doch verfehlt anzunehmen, daß er beim Glauben auf die Erkenntnisse der Vernunft völlig verzichtet. Kann doch die leere, sich jeder Zustimmung enthaltende Vernunft nie zum Glauben gelangen.

---

[1]) Traité II, 6: Car Dieu nous a donné en naissant un grand desir de la béatitude, n'y ayant personne qui ne desire d'être heureux. Et par ce que la connaissance de la Vérité est une partie de la béatitude . . . nous sentons en nous un grand desir de connoître la Vérité, et nous sommes attirez à sa recherche . . . et après avoir reconnu le peu de secours que l'homme pouvait tirer de sa Raison, pour la découverte de la Vérité, il se trouvât engagé à chercher quelque moyen plus utile. Or ce moyen est la foi.

[2]) Vgl. Gerkrath, Franz Sanchez, Wien 1860, S. 123/124.

[3]) Aln. Quaest. I, c. III, § 4: Quoad Ratione utimur, certissime firmissimeque scire non possumus, an mundus sit, an sint corpora, an corpore praediti simus, an animo; nec proinde, an mundus sit, a Deo conditus, an bene vivendum an abstinendum a vitiis, an virtus sequenda. At admisso lumine Fidei, jam de his certissimi simus.

Solange wir nämlich an dem Prinzipe der Isosthenie des Pyrrhonismus festhalten, kann von motiva credibilitatis keine Rede sein. Ohne diese aber haben wir keinen Grund, einen Glauben anzunehmen, vor allem aber, aus den zahlreichen religiösen Bekenntnissen dem einen den Vorzug vor dem anderen zu geben. Infolgedessen sieht sich Huet genötigt, den Standpunkt der pyrrhonischen Epoché aufzugeben und an seine Stelle die mildere akademische Skepsis mit ihrer Wahrscheinlichkeitslehre zu setzen.

Wenn auch nicht auf völlig sicheren Erkenntnissen, so sucht Huet doch seinen Glauben auf Wahrscheinlichkeiten aufzubauen. Um zum Glauben zu gelangen, bedarf es Huet zufolge nicht völlig gewisser motiva credibilitatis[1]. Im Anschluß an Gabriel Biel lehrt Huet, es genüge zur Annahme des Glaubens, daß die motiva credibilitatis Wahrscheinlichkeit besäßen. Kinder, welche noch nicht zum Gebrauche der Vernunft gelangt sind, Ungebildete und Unwissende besitzen den Glauben, ohne eine klare und sichere Erkenntnis der motiva credibilitatis erlangt zu haben. Die Gnade Gottes kommt ihnen zu Hilfe und hilft über die Schwachheit der Natur und der Vernunft hinweg. Es genügt, wenn die Vernunft im Bewußtsein ihrer Ohnmacht uns antreibt, einen sichereren Führer, als sie selbst ist, zu suchen[2],

---

[1] Traité III, 15: Pour ce qui regarde les motifs de crédibilité, qui préparant l'Entendement à recevoir la Foi, doivent être selon vous, non seulement certains d'une souveraine certitude humaine, mais d'une souveraine certitude absolue, je vous opposerai Gabriel Biel (Biel in III. Disp. 24, Art. 3, Dub. 1) qui prétend qu'il suffit pour recevoir la Foi, que les motifs de crédibilité soient proposez comme probables. Croyez-vous que des enfans, qui ont à l'usage de raison, des gens barbares, grossiers, ignorans, et qui néanmoins ont reçu le don de la Foi, conçoivent très clairement et très fermement ces motifs de crédibilité? non, sans doute; mais la grace de Dieu vient au secours et elle soûtient l'imbecillité de la nature et de la Raison.

[2] Aln. Quaest. I, c. I, § 6: Mens imbecillitatis suae ad veritatem per Rationem proxime et tuto attingendam sibi conscia, non in inscitia sua aquiescit, sed alium prospicit sibi ducem, cui se sine cunctatione committat, et a quo praemonstratam viam capessat.

wenn sie alle Hindernisse, welche sich der Annahme des Glaubens entgegenstellen, entfernt und zeigt, daß in den Dogmen, welche der Glaube uns vorstellt, sich nichts befindet [1]), das unglaublich wäre. Die Annahme des Glaubens selbst ist für Huet ähnlich wie für Hirnhaim [2]) und Bossuet [3]) ein Werk der Gnade [4]).

Läßt Huet so die Vernunft bei der Annahme des Glaubens eine gewisse, freilich höchst klägliche Rolle spielen, so verzichtet er auf das Wirken derselben auch nach dem Empfange desselben nicht. Wenn auch nicht als ebenbürtige Schwester, so kann doch die Vernunft als Dienerin dem Glauben manchen [5]) Handlangerdienst leisten. So kann sie Manches zur Befestigung, Verbreitung und Verteidigung des Glaubens beitragen. Vor allem kann sie bei der Auslegung der Glaubensdogmen schätzenswerte Dienste leisten [6]). Immer aber muß sich die Vernunft bewußt bleiben, daß sie dem

---

[1]) Aln. Quaest. I, c. VI, § 4: Postquam enim Fidei obices removit Ratio et ostendit, nihil esse in rebus ad credendum propositis, quod credibile non sit . . .

[2]) Hirnhaim zufolge beruht der Glaube auf einem übernatürlichen Habitus, auf dem Beistande der göttlichen Gnade. Der Glaube bedarf nicht des Lichtes des Verstandes (vgl. Barach, Hieronymus Hirnhaim, Wien 1864, S. 8).

[3]) Bossuet lehrt, daß die Wahrheiten des Christentumes nicht des Verstandes als Stütze bedürfen. (Vgl. Bossuet, Second sermon pour le 2e dimanche de l'avent (Ausgabe Lachat, tom. VIII, p. 180): J'ai dit que la vérité chrétienne n'a point cherché son appui dans les raisonnemens humains; mais qu'assurée d'elle-même, de son origine céleste . . .

[4]) Aln. Quaest., Antecessio, § 7: Fidem vero, donum Dei . . .

[5]) Aln. Quaest., I, c. VII, § 1: Quamvis autem Rationes usum a se non rejiciat Fides, ab eaque ornari, sepiri ac defendi etiam patiatur.

[6]) Aln. Quaest.,'I, c. VIII, § 2: Quaecunque ad illustrandam, confirmandam, propagandam, defendendam Fidem excogitantur et proponunter ab hominibus, et sine ullo Fidei detrimento vel asseverari possunt vel negari. Huius generis sunt modi explicandarum rerum plurimarum Fidei, quas credere satis est; de modo, quo sunt, quove fiunt, pro voluntate arbitrari licet.

Glauben nicht koordiniert, sondern subordiniert ist[1]). Im engsten Anschluß an die Scholastik lehrt Huet, im Gegensatz[2]) zu dem von ihm heftig bekämpften Spinoza, daß der Vernunft nur die Rolle der Magd, der Gehilfin, nicht aber die der Herrin zufällt. Die Vernunft kann wohl zum Glauben drängen, nie aber ist sie die letzte Ursache des Glaubens. Sie bietet die motiva credibilitatis, ist aber nicht das Formalobjekt des Glaubens. Sie rät zum Glauben, geht dem Glauben voran, begleitet denjenigen, welcher den Glauben bereits angenommen hat, sie befiehlt aber nicht den Glauben, ebensowenig ist sie die Ursache desselben. Auch vermag sie es nicht, den Schwankenden im Glauben zu erhalten. Die Vernunft fährt mit vollen Segeln, sie lenkt die Taue, sie steht auf dem Vorder-, ja sogar auf dem Hinterdeck des Schiffes, sie hat aber nicht das Steuerruder in ihrer Gewalt. Treten Konflikte zwischen Vernunfterkenntnissen und Glaubensdogmen ein, namentlich bezüglich der Existenz Gottes, des Unterschiedes zwischen Leib und Seele, der menschlichen Willensfreiheit, so hat sich die Vernunft dem Glauben zu fügen oder überhaupt zu schweigen. Es gibt nur eine einzige Wahrheit. Auf diese Wahrheit kann nur der Glaube allein Anspruch erheben. Darum ist es nicht mehr als recht und billig, den Glauben als die einzige Wahrheitsregel zu betrachten[3]). So oft die menschliche Vernunft vom Glauben abweicht, so oft entfernt sie sich von der Wahrheit.

---

[1]) Aln. Quaest. I, c. VI, § 5: Esto adjutrix, ut voles, vel etiam defendrix Fidei Ratio: auctor non sit: ancilla sit, administra sit; domina non sit sit instrumentum Fidei; non causa credendi: praestet motivum credibilitatis; non objectum formale Fidei: suadeat suscipi Fidem; non jubeat: praecedat Fidem; non introducat: incedentem comitetur; non nutantem sustineat: praeeuntem sequatur; non regat: vela faciat, rudentes torqueat, stet vel in prora, vel in puppi; clavum non teneat.

[2]) Spinoza, Tract. Theol. Polit. c. 14, 15.

[3]) Aln. Quaest. I, c. VII, § 1: Censentur autem in hoc peculio disciplinae omnes, quas industria sua invenit humana Ratio, imprimisque Philosophia: in qua tamen quoniam disputantur nonnulla, quae spectant ad Fidem, velut existentia Dei, animae et corporis distinctio humani arbitrii

7. Das Verhältnis Huets zum Pyrrhonismus und zur akademischen Skepsis.

Im Verlaufe dieser Abhandlung wurde wiederholt vom Skeptizismus Huets gesprochen, ohne daß vorher eigens bewiesen worden wäre, daß Huet überhaupt als Skeptiker anzusehen sei. Gründe ganz allgemeiner Natur bieten bei der Entscheidung darüber, ob ein Autor als Skeptiker anzusehen ist oder nicht[1]), bedeutende Schwierigkeiten, wie sich aus den Differenzen bei Flint und Richter[2]) ergibt. Soll diese Entscheidung nach dem Wahrheitsbegriff der einzelnen Philosophen, wie sie Richter vornimmt, erfolgen, oder soll man mit Flint einen einheitlichen Gesichtspunkt, etwa den des modernen Positivismus, zu Grunde legen? Das Resultat würde entsprechend verschieden ausfallen.

Es läßt sich nicht verkennen, daß das Richtersche Einteilungsprinzip, das zur Basis die subjektive Auffassung des Wahrheitsbegriffes von seiten der einzelnen Philosophen hat, zu großen Unzulänglichkeiten führen kann. Dasselbe gilt aber auch, und vielleicht in viel höherem Maße, vom Einteilungsprinzipe Flints. Je nach dem Standpunkte des Historikers würde derselbe Philosoph bald in die Kategorie dieser, bald in die Kategorie jener skeptischen Philosophen einzugliedern sein, ja unter Umständen überhaupt nicht als Skeptiker zu gelten haben.

---

libertas, aliaque huiusmodi, in his disquisitiones suas et argumentationes ad Fidei dictata accomodare debet Ratio, uti superius a me dictum est, vel omnino silere. Nam cum veritas sit una et simplex, eamque penes Fidem esse, pro constanti regula sit habendum; quotiescunque a Fide discrepabit Ratio, a veritate quoque tum discrepare necesse est.

[1]) Hingewiesen mag darauf werden, daß heute noch die Frage: Ist Hume als typischer Repräsentant des theoretischen Skeptizismus anzusehen? zu den Grundproblemen der Geschichte der Philosophie gehört. Vgl. R. Hönigswald, Zum Problem der philosophischen Skepsis, in der Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, 1908, S. 64.

[2]) Vgl. Richter II, S. 525 ff.

Es scheint uns darum am zweckmäßigsten, den Wahrheitsbegriff des einzelnen Philosophen, in unserem Falle Huets, zum Ausgangspunkte für die Entscheidung darüber, ob ein Autor als Skeptiker zu gelten habe oder nicht, zu wählen. Huet definiert in realistischer Weise die Wahrheit als Übereinstimmung der äußeren Sache mit dem Urteile[1]. Da aber eine solche Übereinstimmung Huet zufolge nicht besteht, oder sich mindestens nicht nachweisen läßt, ist Huet als Skeptiker anzusehen.

Größere Schwierigkeiten als die Beantwortung dieser Frage bietet die Entscheidung darüber, welcher Kategorie von Skeptikern Huet einzugliedern ist.

Huet selbst gibt uns über seine Stellungnahme zu den einzelnen skeptischen Strömungen keine befriedigende Auskunft. Trotz seiner Unselbständigkeit will er sich zu keiner Schule rechnen. Er will weder als Dogmatiker, noch als Akademiker, noch als Eklektiker gelten, möchte vielmehr am liebsten ἰδιαγνώμονας genannt werden, der in philosophischen Dingen gern frei ist, seiner eigenen Meinung folgt, und sich an keine Schule bindet[2].

Unter diesen Umständen bleibt uns nichts anderes übrig, als die Hauptströmungen skeptischer Denkungsweise[3] und ihre Unterscheidungsmerkmale festzustellen, um auf Grund dieser Feststellungen zu entscheiden, welcher skeptischen Richtung Huet angehört.

---

1) Traité I, 1, § 6.

2) Traité II, 11: Si quelqu'un me demande maintenant, ce que nous sommes, puisque nous ne voulons être ni Academiciens, ni Sceptiques, ni Eclectiques, ni d'aucune autre Secte; je répondrai que nous sommes nôtres, c'est-à-dire, libres, ne voulant soumettre nôtre Esprit à aucune autorité et n'approuvons que ce qui nous paroît s'approcher plus près de la vérité. Que si quelqu'un par mocquerie ou par flatterie nous appelle ἰδιαγνώμονας, c'est-à-dire, attachez à nos propres sentimens, nous n'y repugnerons pas.

3) Wir sehen in der folgenden Darstellung von den neueren skeptischen Richtungen, die sich namentlich an den Namen Humes anknüpfen, ab, da sie für unsere Zwecke nicht in Betracht kommen.

Nach Sextus[1]) gibt es drei Gruppen von Philosophen, nämlich Dogmatiker, Akademiker und Pyrrhoniker.

Dogmatiker kann Huet nicht sein, nachdem wir eben erst entschieden haben, er sei als Skeptiker anzusehen.

Es bleibt uns infolgedessen nur noch die Wahl zwischen der Akademie und dem Pyrrhonismus. —

Hier ergeben sich neue Schwierigkeiten.

Bereits im Altertum war es eine bekannte Streitfrage[2]), ob überhaupt ein Unterschied zwischen der Akademie und dem Pyrrhonismus bestehe, wie aus Aulus Gellius[3]) hervorgeht. Die neuere Zeit und die Neuzeit hat diese Streitfrage kaum gelöst. Ein Teil der Historiker findet zwischen Pyrrhonismus und Akademie gar keinen oder nur einen geringen Unterschied. Zu dieser Gruppe, die dann, nur wie Diogenes[4]), zwischen Dogmatismus und Skeptizismus unterscheidet, gehört Huet[5]) selbst, ferner Bayle, Zeller und Brochard[6]). Andere finden Unterschiede, wie Macoll[7]) und Richter[8]).

---

[1]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 1, 1—4: Τοῖς ζητοῦσί τι πράγμα, ἢ εὕρεσιν ἐπακολουθεῖν εἰκός, ἢ ἄρνησιν εὑρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν, ἢ ἐπιμονὴν ζητήσεως. διόπερ ἴσως καὶ ἐπὶ τῶν φιλοσοφίαν ζητουμένων, οἱ μὲν εὑρηκέναι τὸ ἀληθὲς ἔφασαν, οἱ δὲ ἀπεφήναντο μὴ δυνατὸν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι, οἱ δὲ ἔτι ζητοῦσι. καὶ εὑρηκέναι μὲν δοκοῦσιν οἱ ἰδίως καλούμενοι Δογματικοί. οἷον οἱ περὶ Ἀριστοτέλην, καὶ Ἐπίκουρον, καὶ τοὺς Στωϊκοὺς, καὶ ἄλλοι. ὡς δὲ περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφήναντο οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην, καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαϊκοί. ζητοῦσιν δὲ οἱ Σκεπτικοί. ὅθεν εὐλόγως δοκοῦσιν αἱ ἀνωτάτω φιλοσοφίαι τρεῖς εἶναι Δογματική, Ἀκαδημαϊκη, Σκεπτική.

[2]) Traité I, 14: C'est une anoienne question, comme nous l'apprenons d'Aulugelle et fort debatue par plusieurs Auteurs Grecs, savoir en quoi diffèrent les Academiciens et les Pyrrhoniens.

[3]) Aulus Gellius XI 5.

[4]) Diog. prooem. 16.

[5]) Traité I, 14: Pour moi après avoir si bien reconnu que la Secte des Academiciens et celle des Pyrrhoniens est la même Secte, je me suis souvent étonné. . . .

[6]) Brochard, Les sceptiques grecs, Paris 1887, p. 383.

[7]) Macoll, The Greec Sceptics, London and Cambridge 1869, Macmillan, p. 90 199.

[8]) Richter I, S. 41.

Uns erscheinen die sofort zu erwähnenden Unterscheidungsmerkmale zwischen Akademie und Pyrrhonismus, wie sie uns Sextus gibt, doch von so erheblicher Natur, daß wir glauben, uns auf den Standpunkt Macolls und Richters stellen zu müssen.

Sextus sieht nämlich die Differenzpunkte in folgendem:

1. Die Devise des Skeptizismus lautet: Es läßt sich nicht entscheiden, ob die Wahrheit für uns erkennbar Ist oder nicht, die der Akademie: Die Wahrheit ist unerkennbar[1]).
2. Der Akademiker kennt einen erkenntnistheoretischen[2]) und ethischen[3]) Probabilismus, der Skeptiker nicht.
3. Der Akademiker richtet sich in der Praxis μετὰ προκλίσεως σφοδρᾶς nach dem Wahrscheinlichen, der Skeptiker nach der Landessitte[4]).

Prüfen wir die Schriften Huets unter diesen Gesichtspunkten, so finden wir, daß er bald unter pyrrhonischen, bald unter skeptischen Einflüssen steht.

Zahlreiche Stellen im „Traité de la faiblesse de l'esprit humain" lassen in Huet bezüglich des ersten Unterscheidungs-

---

[1]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 33, 226: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς νέας Ἀκαδημίας, εἰ καὶ ἀκατάληπτα εἶναι πάντα φασί, διαφέρουσι τῶν σκεπτικῶν. ἴσως μὲν καὶ κατὰ αὐτὸ τὸ λέγειν πάντα εἶναι ἀκατάληπτα (διαβεβαιοῦνται γὰρ περὶ τούτου. ὁ δὲ Σκεπτικὸς ἐν δέχεσθαι καὶ καταληφθῆναί τινα); vgl. Richter I, Einleitung S. XIV, XV, Anm. 1.

[2]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 33, 227: τάς τε φαντασίας ἡμεῖς μὲν ἴσας λέγομεν εἶναι κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν, ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ. ἐκεῖνοι δὲ τὰς μὲν πιθανὰς εἶναί φασι, τὰς δὲ ἀπιθάνους. καὶ τῶν πιθανῶν δὲ λέγουσι διαφοράς. τὰς μὲν γὰρ αὐτοὶ μόνον πιθανὰς ὑπάρχειν ἡγοῦνται. τὰς δὲ πιθανὰς καὶ διεξωδευμένας. τὰς δὲ πιθανὰς καὶ περιωδευμένας καὶ ἀπερισπάστους.

[3]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 33, 226: διαφέρουσι δὲ ἡμῶν προδήλως ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν κρίσει. ἀγαθὸν γάρ τι φασιν εἶναι οἱ Ἀκαδημαΐκοι καὶ κακόν, οὐχ ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ πεπεῖσθαι ὅτι πιθανόν ἐστιν μᾶλλον ὁ λέγουσιν εἶναι ἀγαθόν, ὑπάρχειν, ἢ τὸ ἐναντίον. καὶ ἐπὶ τοῦ κακοῦ ὁμοίως· ἡμῶν ἀγαθόν τι ἢ κακὸν εἶναι λεγόντων οὐδὲν, μετὰ τοῦ πιθανὸν εἶναι νομίζειν ὃ φαμὲν, ἀλλ' ἀδοξάστως ἑπομένων τῷ βίῳ, ἵνα μὴ ἀνενέργητοι ὦμεν.

[4]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 33, 231: ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς πρὸς τὸ τέλος διαφέρομεν τῆς νέας Ἀκαδημίας. οἱ μὲν γὰρ καὶ αὐτὴν κοσμεῖσθαι λέγοντες ἄνδρες, τῷ πιθανῷ προσχῶνται κατὰ τὸν βίον. ἡμεῖς δὲ τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἔθεσι, καὶ τοῖς φυσικοῖς πάθεσιν ἑπόμενοι βιοῦμεν ἀδοξάστως.

merkmales einen Akademiker vermuten. Wie dieser, scheint auch er die Wahrheit für unerkennbar zu halten.

Schon die Überschrift des ersten Buches des Traité weist darauf hin: Die Wahrheit kann von dem menschlichen Verstande nicht mit vollkommener Gewißheit erkannt werden[1]).

Nach einer anderen Stelle kann der Mensch die Wahrheit nicht mit vollkommener Gewißheit und Evidenz erkennen, falls sich nachweisen läßt, daß der Mensch nicht mit völliger Klarheit die Übereinstimmung des Urteiles mit dem äußeren Objekte darlegen kann, eine Aufgabe, deren Lösung der ganze Traité gewidmet ist[2]).

Wie bereits[3]) erwähnt wurde, sprachen sich die Skeptiker dahin aus, es lasse sich nicht entscheiden, ob die Wahrheit erkennbar sei oder nicht. Infolgedessen verzichteten sie nicht, wie die Akademiker, prinzipiell auf die Auffindung der Wahrheit, sondern erklärten, sie suchten dieselbe noch, weswegen sie den Namen Zetetiker (die Suchenden) erhielten[4]).

Diese Bezeichnung lehnt Huet für sich ausdrücklich mit der Begründung ab, es stehe nicht im menschlichen Vermögen, zu einer gewissen und klaren Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. Es sei ein eitles und unvernünftiges Unternehmen, dasjenige zu suchen, was man nicht finden könne[5]).

---

[1]) Traité, Livre premier: La vérité ne peut être connuë de l'Entendement humain, par le secours de la Raison, avec une parfaite et entière certitude.

[2]) Traité I, 1: Que s'il se trouve donc que la nature de l'homme soit telle, qu'il ne peut connoître avec une parfaite certitude et une entière évidence, par le secours de sa Raison, que cet objet exterieur convient et se raporte avec le jugement que mon Entendement en a formé, en veuë de l'Idée que j'en ai; il faut nécessairement avouër que l'homme ne peut connoître la Verité avec une parfaite certitude, par le secours de sa Raison.

[3]) Vgl. S. 65; vgl. Richter, I, Einleitung S. XIX, XX, Anm. 1.

[4]) Vgl. S. 64, Anmerkung 1.

[5]) Traité II, 7: Par exemple, nous abandonnons les Academiciens et les Sceptiques, en ce qu'ils font profession de chercher la Vérité et d'examiner toutes choses pour la trouver, et de les considerer e tous les

Nach den erwähnten Stellen müßte man Huet unbedingt für einen Akademiker halten. Doch mit diesen Stellen stehen zahlreiche andere im Widerspruch. So verwirft z. B. Huet die Devise der Akademie: Die Wahrheit ist unerkennbar. Wie sollten die Akademiker etwas für gewiß setzen, die doch, wie Huet irrtümlicherweise annimmt, erklärten, man könne nichts wissen, und man wisse nicht einmal gewiß, ob man nichts wisse[1])?

Wie weiterhin[2]) noch erörtert werden wird, unterscheidet Huet in seiner Wahrscheinlichkeitslehre zwischen einer Gewißheit der Seligen und einer Gewißheit der Menschen. Der Mensch auf Erden kann alles nur mit menschlicher Gewißheit erkennen, welche unvollkommen ist. Die auf der vorangehenden Seite angeführten Sätze, die auf akademische Skepsis schließen lassen, werden also nur mit menschlicher Gewißheit gewußt und sind darum, absolut genommen, ungewiß. Der von Huet aufgestellte Satz: die Wahrheit ist unerkennbar, ist demnach zweifelhaft, und damit stände Huet wieder auf dem Boden des Pyrrhonismus.

---

côtez, ce qui leur a fait donner le nom de Zetetiques. Car quelle Vérité ont-ils trouvée par une si longue et si constante recherche? Ils devoient dire qu'ils évitoient la fausseté et l'erreur, et non pas qu'ils cherchoient la Vérité. On évite la fausseté et l'erreur, en suspendant son jugement et retenant sa créance et son consentement, ce qui dépend de nous: mais il ne dépend pas de nous de parvenir à la connaissance claire et certaine de la Vérité, comme je l'ai fait voir. Car c'est une entréprise vaine et frivole, de chercher ce qu'on ne peut trouver.

[1]) Traité I, 14, § 32: Il (Sextus) met le premier point du decord de la nouvelle Academie, et de la doctrine Sceptique, en ce que l'une et l'autre disant que l'Entendement humain ne peut rien comprendre, les Academiciens le disent affirmativement, et les Sceptiques le disent en doutant. Mais cette difference n'est d'aucune considération, et Sextus la propose aver incertitude. En effet, celui qui croit qu'on ne peut rien savoir, et qu'on ne sçait pas même si l'on ne peut rien savoir, comment pourra-t-il affirmer quelque chose? Car quiconque affirme quelque chose, il déclare sçait ce qu'il affirme.

[2]) Vgl. S. 68.

Ausschlaggebend aber dafür, Huet in diesem Punkte als Pyrrhoniker anzusehen, ist die sogen. Exception des Carneades[1]), die Huet fälschlicherweise für die Akademie[2]) und für sich selbst in Anspruch nimmt[3]). Dieser Exception zufolge schließen sich Sätze, wie der folgende: man könne nichts wissen, mit in den Zweifel ein, so daß auch dieser Satz ungewiß wird, womit wir auf dem Boden des Pyrrhonismus stehen.

Sehen wir so Huet unter pyrrhonischen Einflüssen stehen, so lassen sich auf der andern Seite akademische Einflüsse nicht verkennen. Wie die Akademie, so kennt auch Huet eine ausgeprägte Wahrscheinlichkeitslehre.

Er unterscheidet zwischen einer Gewißheit der Seligen und einer Gewißheit der Menschen[4]). Letztere zerfällt in die göttliche Gewißheit, vermöge deren wir die Glaubenssätze erkennen, und die menschliche Gewißheit, welche drei

---

1) Cicero, Quaest. Ac. IV, 28.

2) Traité III, 11: Quand donc un Academicien dit qu'il n'y a rien de vrai, que tout est incertain, qu'on ne sçait rien, il n'avance pas ces propositions affirmativement, mais narrativement. C'est là que doit avoir lieu cette exception de Carneade et des Sceptiques, que j'ai déjà alleguée, savoir que ces propositions s'enferment elles-mêmes; et quand quelqu'un dit qu'on ne peut rien connoître, il n'en excepte par cela même qu'il dit, et que son discours se détruit en détruisant tous les autres discours; vgl. hierzu Richter I, Einleitung S. XIX.

3) Traité III, 13: . . . lors que je dis qu'il n'y a rien de vrai ni de faux, cette proposition s'enferme elle-même et qu'elle n'est pas exceptée de la loi generale qui prononce, qu'il n'y a rien de vrai ni de faux.

4) Um Mißverständnissen vorzubeugen, mag darauf hingewiesen werden, daß bei Huet der Terminus „certitude" gleichbedeutend mit „vraisemblance" ist. Die Termini „certitude" und „vérité" sind bei ihm keineswegs, wie es sonst in der philosophischen Terminologie geschieht, als synonym zu betrachten (vgl. Brochard, Les sceptiques grecs, Paris 1887, p. 417: Dans le langage plus précis des philosophes, la certitude n'est plus seulement une adhésion pleine et entière, elle est l'adhésion à la vérité; à l'élément subjectif s'ajoute un élement objectif: la certitude est caractérisée non seulement par l'absence de doute, mais par l'impossibilité de douter, cette impossibilité étant entendue dans un sens absolu, s'étendant à l'avenir autant qu'au présent. Il est clair qu'en ce sens, on ne peut être certain du faux: certitude et vérité sont termes synonymes.)

Grade hat: 1. Die sehr gewisse Gewißheit, vermögen deren wir z. B. erkennen, daß das Ganze größer ist, als einer seiner Teile, 2. die wahrhaftige Gewißheit, mit welcher wir z. B. wissen, daß der Planet Saturn über dem Planeten Jupiter steht, 3. die wahrscheinliche Gewißheit, mit der wir z. B. das wissen, was uns von zwei Zeugen versichert wird[1]).

Außerdem teilt Huet die menschliche Gewißheit noch in zwei Gattungen ein, nämlich in die physische Gewißheit, unsere Erkenntnis durch das natürliche Licht, und in die moralische Gewißheit, die sich auf Zeugnis und Erfahrung stützt[2]).

Sehen wir in dieser Wahrscheinlichkeitslehre von der Gewißheit der Seligen, und bei der Gewißheit der Menschen von der göttlichen Gewißheit ab, die offenbar auf patristisch-scholastische Einflüsse zurückzuführen ist, so bleibt folgendes Schema übrig:

---

[1]) Traité I, 1: . . . il y a deux manières de connoître la vérité. Car ou on la connoît avec doute et incertitude . . . . ou on la connoît avec Certitude; et cette Certitude a deux degrez. Car la Certitude avec laquelle les Bien-heureux connoissent les choses dans le Ciel, que l'on peut appeller le souverain degré de Certitude, est differente de la Certitude avec laquelle les hommes connoissent les choses sur la terre pendant leur vie. De plus, cette dernière sorte de Certitude a encore deux degrez. Car nous connoissons très certainement par la Foi les choses que Dieu a revelées, d'une Certitude que l'on peut appeller divine, puisque Dieu en est l'auteur; et nous connoissons les autres choses d'une Certitude humaine. Cette Certitude humaine a encore divers degrez; car il y a des choses que nous connoissons plus certainement que les autres. Nous connoissons plus certainement et plus évidemment, que le tout est plus grand que sa partie, que nous ne connoissons que la Planète de Saturne est au dessus de celle de Jupiter, et que nous ne connoissons ce qui est attesté par deux témoins. Cette dernière connoissance n'est certaine que d'une Certitude de probabilité; la seconde est certaine d'une véritable Certitude; et la première est très certaine. Ce sont donc trois degrez de Certitude humaine.

[2]) Traité I, 1: Il y a encore deux autres genres de Certitude humaine; l'un que l'on peut appeller Physique, l'autre Moral . . . J'ai ces premières connoissances avec une Certitude, que j'appelle Physique, par la lumière naturelle . . . . j'ai ces dernières connoissances, par des témoignages suffisans, par l'autorité de l'usage et par le raport de l'expérience.

Menschliche Gewißheit:

1. sehr gewisse Gewißheit,
2. wahrhaftige Gewißheit,
3. wahrscheinliche Gewißheit.

Vergleichen wir mit diesem Schema den Probabilismus der Akademie[1]):

Wahrscheinlichkeit (πιθανή):

1. wahrscheinlich, ringsumprüft und unentziehbar (πιθαναὶ καὶ περιωδευμέναι καὶ ἀπερίσπαστοι),
2. wahrscheinlich und durchgeprüft (πιθαναὶ καὶ διεξωδευμέναι),
3. einfach wahrscheinlich (ἁπλῶς πιθαναί),

so finden wir, sobald wir von der Stellung und von der Terminologie absehen, die Wahrscheinlichkeitslehre der Akademie mit der Huets identisch. Neben diesem erkenntnistheoretischen Probabilismus sehen wir von Huet auch den ethischen Probabilismus vertreten.

Sagt der Pyrrhoniker von nichts, „es sei etwas Gutes oder Schlechtes"[2]), so behauptet Huet wie der Akademiker, es gäbe gute und schlechte Dinge[3]), eine in ihren Konsequenzen wichtige Entscheidung.

Während nämlich der Pyrrhoniker für sich in Anspruch nimmt, im praktischen Handeln ansichtslos (ἀδοξάστως) dem Leben, d. h. den Gesetzen, den Gewohnheiten und natürlichen Neigungen zu folgen[4]), um nicht untätig zu sein, richtet sich Huet mit dem Akademiker μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς nach

---

[1]) Vgl. S. 65, Anmerkung 2.

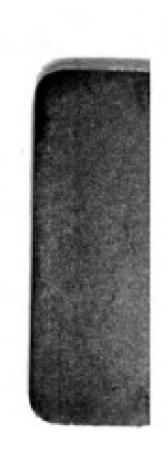
[2]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 33, 226; Vgl. S. 65, Anmerkung 3.

[3]) Traité I, 14, § 32: . . . Ils conviennent les uns et les autres, qu'il y a quelque chose qui est bon, et quelque chose qui est mauvais.

[4]) Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I, c. 33, 226; Vgl. S. 65, Anmerkung 4.

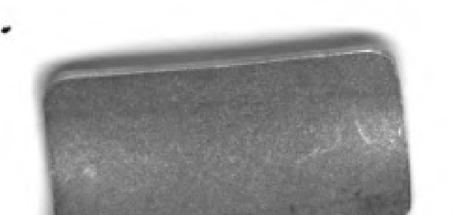
dem Wahrscheinlichen[1]), da „wir nicht in Stöcke und Blöcke verwandelt[2]) sind".

Nach dieser Untersuchung werden wir zum Resultate kommen, daß Huet vorwiegend akademischer Skeptiker ist, daß sich aber daneben starke pyrrhonische und theologische Einflüsse nicht verkennen lassen.



[1]) Traité II, 4: . . . Car encore que nous ne marchions pas à la lumière du Soleil, et en plein midi, nous marchons au moins à la lumière refléchie de la Lune; et encore que nous n'ayons pas une connoissance certaine de la Vérité, nous avons au moins des vraisemblances.

[2]) Cicero ac. II, 31, 99 sq.



Lebenslauf.

Ich, Alfred Adamietz, römisch-katholischen Bekenntnisses, wurde am 11. September 1886 in Sgorsellitz, Kreis Namslau, als Sohn des Wirtschaftsinspektors Thomas Adamietz und seiner Ehefrau Anna, geborene Prasse, geboren. Ich besuchte die Volksschulen von Reichtal und Butschkau. Von Ostern 1897 ab besuchte ich bis Ostern 1906 das Königliche katholische St. Matthiasgymnasium zu Breslau. Nach bestandener Reifeprüfung bezog ich die Universität Breslau, um mich hier theologischen Studien zu widmen. Neben diesen betrieb ich staatswissenschaftliche, historische und neusprachliche Studien. Die erste theologische Prüfung bestand ich am 2. März 1908. Am 9. Juni 1909 machte ich das Rigorosum. Am 28. Juli 1909 bestand ich die zweite theologische Prüfung.

Während meiner Universitätsstudien hörte ich die Vorlesungen der Herrn Professoren: *Appel, Baumgartner, Kampers, Alfred Pillet, André Pillet, Sarazin, Stern, Wenckstern* aus der philosophischen Fakultät und *König, Lämmer, Nikel, Nürnberger, Pohle, Renz, Rohr* (jetzt in Straßburg), *Sdralek, Sickenberger, von Tessen-Węsierski, Triebs* aus der katholisch-theologischen Fakultät. Diesen allen spreche ich meinen Dank aus, besonders aber Herrn Professor Dr. *Baumgartner,* welcher mir bei der Abfassung vorliegender Arbeit stets liebevoll zur Seite gestanden hat.